

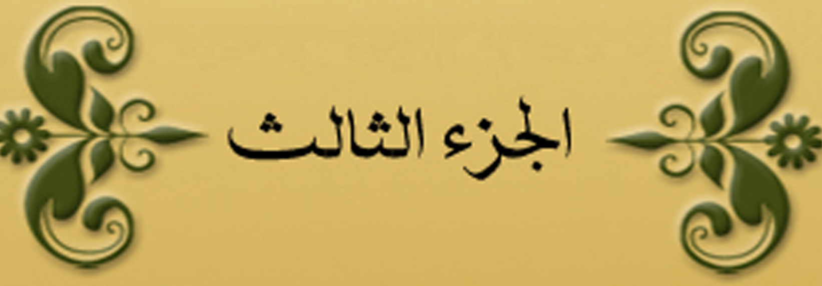






ما وراء الفقه

يحتوي على مفاهيم واستدلالات
وحسابات تدور حول مسائل فقهية كثيرة
تصلح للثقافة الفقهية العامة المعمقة





شبكة ومنتديات جامع الأئمة عليهم السلام الإسلامية
فريق عمل الكتب الالكترونية
www.jam3aama.com

ما وراء الفقه

ما وراء الفقه

يحتوي على مفاهيم واستدلالات
وحسابات تدور حول مسائل فقهية كثيرة
تصلح للثقافة الفقهية العامة المعمقة

تأليف

السيد محمد الصدر

تحقيق
هيئة تراث الشهيد الصدر

الجزء الثالث

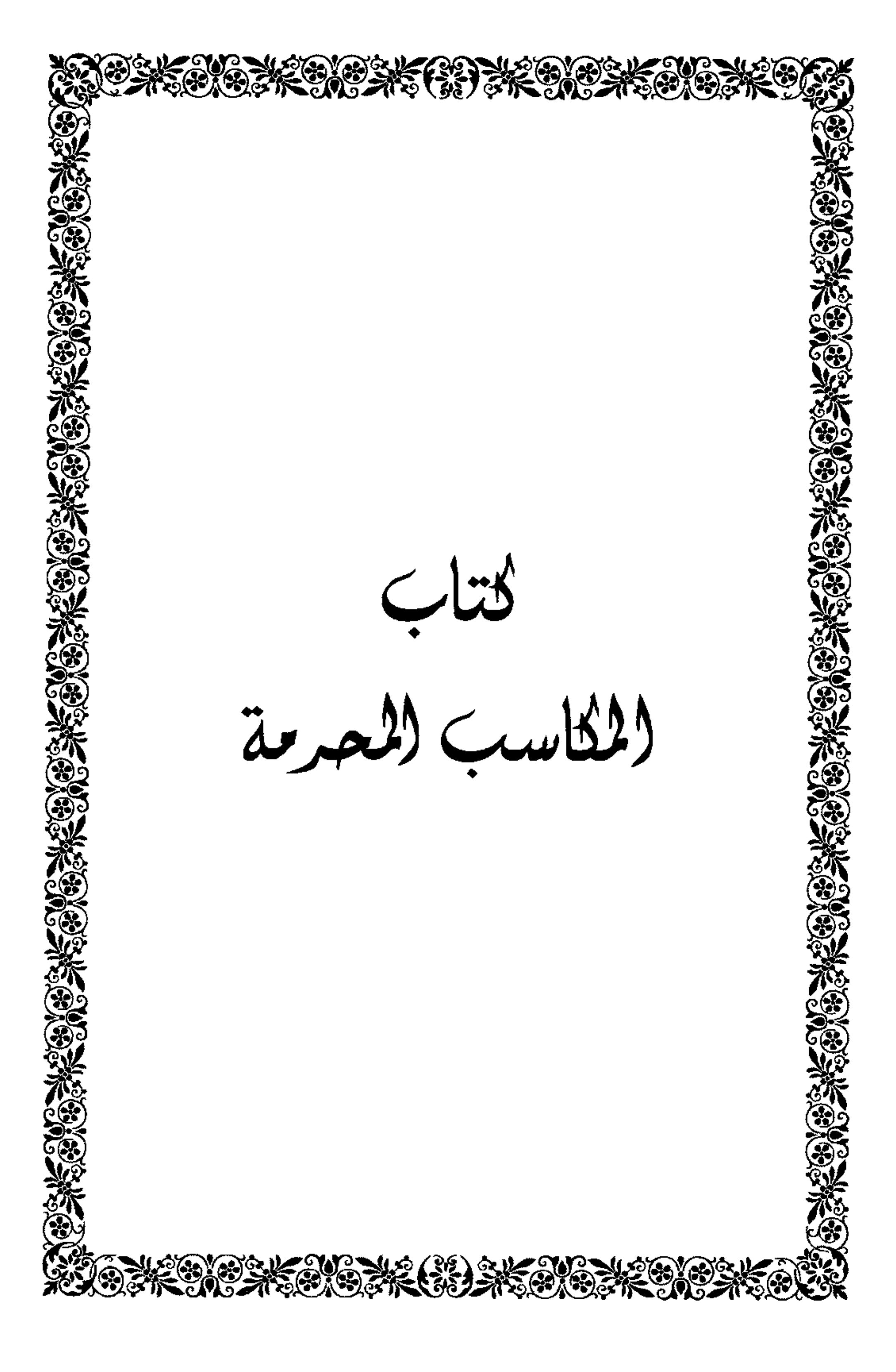
جميع الحقوق محفوظة للجهة المحققة

اسم الكتاب: ما وراء الفقه.
المؤلف: السيد محمد الصدر.
الناشر: دار حضارة أكد للنشر والتوزيع " سامر حنون حطاب الأسدي ".
المطبعة: البدر للطباعة - بيروت / لبنان - هاتف: ٠٠٩٦١١٧٥٥٩٧٨
email: badr@wise.net.lb
عدد النسخ: ١٠٠٠ دورة.
التاريخ: ذو الحجة ١٤٢٨.

بسم الله الرحمن الرحيم

﴿فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنْذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾ (التوبة: الآية ١٢٢)

صدق الله العلي العظيم



كتاب
المكاسب المحرمة

شبكة ومنتديات جامع الائمة (ع)

تمهيد

لما انتهت العبادات، كان اللازم ان نبدأ كتاب التجارة، الذي يلي العبادات في المتعارف فقهياً عند المؤلفين، وفعلاً قد بدأنا به لو أخذنا بالمفهوم الموسع لكتاب التجارة.

لأنهم يبدأون أولاً، قبل البحث عن التجارة، بما سموه بالمكاسب المحرمة. يذكرون فيه عدداً من أساليب الاتجار الممنوعة شرعاً، مع التعرض الى بعض مستلزمات هذا المنع.

ومن الواضح ان هذا ليس هو كتاب التجارة، لأن الاتجار بتلك الأمور، قد لا يكون بالبيع بل قد يكون بالايجار او الرهن او المزارعة او المساقاة او غيرها. وكثير مما يذكروه في المكاسب المحرمة يمكن ادراجه في هذه المعاملات لا في البيع خاصة.

ومن هنا عزلنا له كتاباً مستقلاً سميناه كتاب المكاسب المحرمة بالرغم من ان هذا العنوان غير متعارف فقهياً.

ومن المعلوم انه لا يمكن اندراج كل ما ذكروه تحت هذا العنوان في كتابنا هذا. لأن بعضها يكون فقهياً خالصاً. وانما نذكر فيه ما يناسب ذكره، وهو في الأغلب يرتبط بتحديد المفاهيم التي يحتاج تحديدها الى كلام مفصل كالغناء والغيبة والسحر. ونبدأ هذا الكتاب بأخذ الأجرة على الواجبات.

شبكة ومنتديات جامع الأئمة (ع)

فصل
أخذ الأجرة
على الواجبات

تنقسم الواجبات في الشريعة المقدسة الى عدة تقسيمات، نذكر أهمها:

أولاً: واجب توصلي وواجب تعبدي. فالتوصلي ما لا يشترط فيه قصد القربة. والتعبدي ما يشترط فيه ذلك.

ثانياً: واجب نفسي وغيري. فالنفسي هو الذي أمر به لذاته. والغيري هو الذي أمر به مقدمة لغيره.

ثالثاً: الواجب العيني والكفائي. فالعيني ما كان أمراً متوجهاً الى الأفراد بأعيانهم مع عدم سقوطه بعمل الآخرين. والكفائي ما كان المطلوب فيه هو النتيجة، فاذا قام به ما يكفي من الناس سقط عن الآخرين، واذا لم يقم به أحد عوقب الجميع.

رابعاً: الواجب التعييني والتخييري. فالتعييني هو الواجب بعنوانه وحده ولا يعوض عنه غيره من الأعمال. والتخييري هو الأمر المتوجه الى عدد من الأشياء: اثنين او أكثر. بحيث يكون الفرد مخيراً في الاتيان بأحدها مع امكان تركه للباقي.

وتوجد انقسامات أخرى للواجب كالموسع والمضيق وكالمنجز والمعلق وغيرها، الا انها لا ترتبط بمحل الكلام.

ولو أخذنا الانقسامات الأربعة الأولى بنظر الاعتبار وأخذنا منها الاحتمالات بضرب بعضها بالبعض رياضياً، نتج عندنا ستة عشر احتمالاً ولا شك ان كل مجموعة منها تندرج في حديث معين، كما سنرى.

الا ان الحديث في تعدادها بلا طائل، وليس له أثر مهم، فنوكله الى فطنة القارئ.

وقد أخذ الفقهاء المطلب مطولاً وتناقشوا فيه كثيراً وانما اعتاص عليهم نسبياً لأنهم بنوا الأمر على القواعد غير المرتبطة كثيراً بالموضوع. ولو انهم باشروا الموضوع بأدلته المرتبطة به لكانت بحوثهم أكثر اختصاراً وأفضل تركيزاً لا محالة.

ونحن نذكر الآن الوجهة التي نعتمدها في الاستدلال أولاً. ثم نعقبها بشيء مما ذكروه ليرى القارئ الفرق في الاختصار والاطناب بين الاسلوبين.

الخلاصة:

وهي الوجهة المعتمدة للاستدلال.

وذلك: اننا برغم من تقسيمنا للواجب أقساماً عديدة. الا ان المهم منها أقسام قليلة كما يلي:

القسم الأول: الواجبات التوصلية الكفائية. وهي الأعمال التي يجب بها حفظ المجتمع كالطب والحياكة والحدادة والبناء وغيرها من الحرف.

القسم الثاني: الواجبات التعبدية الفردية التي يأتي بها الإنسان عن نفسه. كالفرد المكلف يصلي عن نفسه او يصوم.

القسم الثالث: الواجبات التعبدية الفردية التي يأتي بها الإنسان عن غيره. وهو ما يسمى عادة بايجار العبادات.

القسم الرابع: الواجبات التعبدية الكفائية كتغسيل الميت والصلاة عليه.

ويندرج في القسم الأول ما كان من قبيل تكفين الميت ودفنه، كما يندرج فيه ما كان من قبيل ازالة الأذى عن طريق المسلمين او قضاء حاجة المحتاجين بأجرة.

كما يندرج في القسم الأخير الأجرة على الجهاد او الأمر بالمعروف او الآذان ونحوها.

ولكل من هذه الأقسام الأربعة دليله وحكمه كما يلي:

شبكة ومنتديات جامع الائمة (ع)

القسم الأول

الواجب التوصلي الكفائي ولا اشكال في جواز الاسترباح به. حتى ما كان في وقت الحاجة والضيق فضلاً عن وقت السعة.

والدليل على ذلك على مستويين:

المستوى الأول: السيرة، فانها منعقدة عقلائياً وعرفاً، وقطعية الامضاء من قبل الأئمة سلام الله عليهم. بجواز ذلك. بل ان السوق دائماً على ذلك، وكل صاحب صنعة او غيرها انما يشارك في قضاء حاجة جانب من جوانب المجتمع. فاذا حرم الاسترباح به انسد السوق تماماً.

ولا شك انه لا يختلف بالسيرة بين وقت الحاجة و القحط، وبين غيره، ولا بين وجود القليل من العاملين في هذه الصنعة او تلك او وجود الكثيرين. ولا غير ذلك من التفاصيل. فان هم الناس دائماً هو الاسترباح من أعمالهم، وهو أمر طبيعي ومجاز شرعاً بلا اشكال.

المستوى الثاني: الروايات ففي صحيحة معاوية بن عمار[1] عن أبي عبد الله عليه السلام **قال: سألته عن كسب الحجام. فقال: لا بأس به.**

وصحيحة حنان بن سدير[2] قال: **دخلنا على أبي عبد الله عليه السلام ومعنا فرقد الحجام. فقال: جعلت فداك اني أعمل عملاً وقد سألت عنه غير واحد ولا اثنين فزعموا انه عمل مكروه، وأنا أحب ان أسألك فان كان مكروهاً انتهيت عنه وعملت غيره من الأعمال. فاني منته في ذلك الى قولك. قال: وما هو. قال: حجام. قال: كل من مكسبك يا ابن أخي وتصدق وحج منه وتزوج فان نبي الله قد احتجم واعطى الأجر. ولو كان حراماً ما أعطاه.**

وصحيحة معاوية بن عمار[3] عن أبي عبد الله عليه السلام (في حديث) **قال: قلت**

---

[1] [الوسائل: ج ١٢. كتاب التجارة]. أبواب ما يكتسب به. الباب١٩. الحديث ٤.

[2] المصدر: الحديث ٥.

[3] المصدر: الباب ١٢. الحديث ٢.

له: أجر التيوس. قال: ان كانت العرب لتعاير به. ولا بأس به.

والتيوس جمع تيس. وكانوا يؤجرونه للضراب على الإناث.

ومعتبرة ابن فضال[١]: قال: سمعت رجلاً يسأل أبا الحسن الرضا عليه السلام **فقال: اني أعالج الرقيق فأبيعه والناس يقولون: لا ينبغي. فقال الرضا عليه السلام: وما بأسه. كل شيء مما يباع اذا اتقى الله فيه العبد فلا بأس.**

وصحيحة محمد بن مسلم[٢] عن أبي جعفر عليه السلام، قال: **سألته عن الرجل يعالج الدواء للناس فيأخذ عليه جعلاً. فقال: لا بأس به.**

ومعتبرة سماعة بن مهران[٣] عن أبي عبد الله عليه السلام قال: **لا يصلح لباس الحرير والديباج فأما بيعه فلا بأس به.**

والروايات في ذلك فوق حد الاحصاء وقد اخترنا هنا بعض ما هو معتبر السند. ويكفينا قبل ذلك كله قوله تعالى: **﴿لا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ﴾**[٤].

والتجارة أمر مفهوم عرفاً، ويشمل كل القطاعات السابقة، فلا يقال: انه عند الشك في الحلية يكون من قبيل التمسك بالشبهة المصداقية بين التجارة والباطل. فانه يقال: ان التجارة أمر عرفي والباطل ما ليس مندرجاً في ذلك الأمر العرفي.

والمهم هو ان المستفاد من هذه النصوص، جواز الاسترباح من هذا القسم الأول من المعاملات. ولا أقل ان يستفاد منها اقرار السيرة العقلائية السابقة.

لا يستثنى من ذلك حتى تكفين الميت وحفر القبر له ودفنه، فانه مشمول للسيرة بلا شك. وان لم يكن وارداً في النصوص، ومع الشك في السيرة يمكن اثباتها بالاستصحاب القهقري من اليوم الى أيام المعصومين عليهم السلام. على اننا لا نحتمل ان هذا العمل كان يومئذ مجانياً، فالاطمئنان قائم على وجود السيرة فعلاً، بغض النظر عن هذا الاستصحاب.

---

[١] المصدر: الباب ٢٠. الحديث ٥.

[٢] المصدر: الباب ٨٥. الحديث ١.

[٣] المصدر: الباب ٩٧. الحديث ١.

[٤] [سورة النساء: الآية٢٩].

شبكة ومنتديات جامع الائمة (ع)

القسم الثاني:

الواجبات التعبدية العينية التعيينية. كصلاة الظهر حين يصليها الفرد لنفسه.

وهنا قاعدة سوقية ينبغي ان تكون مسلمة وواضحة. وهو ان كل عمل يعمله الفرد لنفسه لا يريد به منفعة غيره، لا معنى لأخذ الأجرة عليه من الغير وتكون الأجرة حراماً عرفاً وعقلائياً وشرعاً.

فمثلاً: أخذ الفرد الأجرة على ان يأكل هو او يشرب الماء او ينام. او يعمل أي عمل لمصالح دنياه او آخرته. كل ذلك لا معنى له، ويكون الأجر حراماً وباطلاً. فيكون مشمولاً لقوله تعالى: ﴿وَلا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ﴾[1]. وهذا باطل عرفي وعقلائي بلا اشكال.

وسيأتي طريقة استدلالهم على هذا الفرع وغيره بطرق أبعد تصديقاً وأكثر تعقيداً.

القسم الثالث:

نفس الصنف من الواجبات اذا قام بها الفرد عن غيره، في مورد الجواز كقضاء العبادات عن الميت وقضاء الحج عن العاجز الحي. وهل القاعدة في ذلك الجواز ما لم يرد دليل على المنع او العكس؟

وينبغي التسليم بالجواز بعد الالتفات الى ما ورد في المقام:

أولاً: جواز التبرع عن الحي وعن الميت فيما يجوز الأجرة به، في الجملة بلا اشكال.

ثانياً: جواز أخذ الأجرة على العبادات المستحبة اجماعاً بلا اشكال.

---

[1] [سورة البقرة: الآية ١٨٨].

ثالثاً: ما ورد[1] في الحج وفي الجهاد من جواز اعطاء الأجرة للغير ليقوم بالعبادة اذا كان الفرد عاجزاً.

ولا حاجة الى ايراد النصوص، وهي معتبرة، كما ثبت في محله. وموردها أخذ الأجرة على الواجب للقيام به عن الغير، وقد جوزه الشارع المقدس بمقتضى هذه النصوص وبعد التجريد عن الخصوصية يمكن التعميم فقهياً الى كل واجب.

ومعه فالاشكالان الرئيسين اللذين حيّرا الفقهاء هما:

أولاً: ان قصد الأجرة ينافي الاخلاص في العبادة. وانما أخذ الأجير الأجرة على العبادة المخلصة.

ثانياً: ان الأمر الشرعي الأولي متوجه الى الميت لا الى الأجير، والفرد لا يستطيع ان يمتثل الأمر المتوجه الى غيره.

ومهما كان الجواب النظري لهذين الاشكالين، فان الأحكام الثلاثة السابقة تجعلهما غير موجودين، بمعنى ان الشارع المقدس لم يأخذ أي واحد منها بنظر الاعتبار. وأجاز القضاء بالأجرة بالرغم منهما.

فالحكم الأول والثالث يزيل الاشكال الثاني كما ان الحكمين الثاني والثالث يزيلان الاشكال الأول، اذ مع صحة هذين الاشكالين لا يمكن جعل تلك الأحكام كما هو معلوم مع انها مجعولة كما دلت عليه الأدلة المعتبرة.

القسم الرابع:

الواجبات التعبدية الكفائية، من حيث القيام بها بأجرة. كتغسيل الميت والصلاة عليه وغيرها.

فقد يقال بالجواز أخذاً بشكلين من الأدلة:

---

[1] [الوسائل: ج ٨. كتاب الحج. أبواب وجوبه وشرائطه. الباب ٢٤. ج ١١. كتاب الجهاد. أبواب جهاد العدو. الباب ٨].

شبكة ومنتديات جامع الائمة (ع)

الشكل الأول: السيرة القطعية القائمة على التجارة بهذه الأمور بين الناس والواصلة الى عصر الأئمة (عليهم السلام). ولم يرد نهي معتبر عن مثل هذه السيرة.

والصحيح ان هذه السيرة وان كانت قائمة فعلاً، الا ان متعلقها هو الأكفان وحفر القبور ونحوها. واما نفس العمل التعبدي كالتغسيل والصلاة فلا دليل على قيام السيرة عليه.

اللهم الا ان يقال: انه كما ان التكفين واجب كذلك بيع الأكفان واجب. وكما ان الدفن واجب كذلك حفر القبر واجب. ووجوبهما بالنسبة الى الميت سيان. وأخذ الأجرة على بعض هذه الأعمال قطعي. اذن فأخذ أجرة على مثل هذه الواجبات الكفائية جائز.

لكن لو كان حكم التكفين والدفن تعبدياً، لكانت هذه السيرة صحيحة بشكل واضح، الا ان الصحيح انه ليس تعبدياً وليس هناك من أحكام الميت ما هو تعبدي غير الغسل والصلاة. فلو ثبت قيام السيرة على هذين الأمرين تم الأمر، كما هو المظنون وخاصة في الغسل وهو مظنون جداً الى حد يوثق به.

الشكل الثاني: الروايات الواردة في بعض الأحكام التعبدية، كتعليم القرآن.

ففي رواية الفضل بن أبي قرة[1]، قال: **قلت لأبي عبد الله (عليه السلام): هؤلاء يقولون: ان كسب المعلم سحت. فقال: كذبوا أعداء الله. انما أرادوا ان لا يعلموا أولادهم القرآن. لو ان المعلم أعطاه رجل دية ولده لكان للمعلم مباحاً.**

وفي رواية زيد بن علي[2] عن أبيه عن آبائه عن علي (عليه السلام): **انه أتاه رجل فقال يا أمير المؤمنين اني أحبك في الله. الى ان يقول: وسمعت رسول الله يقول: من أخذ على تعليم القرآن أجراً كان حظه يوم القيامة.**

وهذه الرواية دالة على الجواز. نعم هي دالة على عدم الثواب يوم القيامة. بل يكفي المعلم أجراً أجره المعلوم له في الدنيا. وهذا المضمون واضح بعدم البطلان. والا كان الثمن سحتاً وعليه العقوبة يوم القيامة. ولو كان كذلك لذكره لأنه كان

---

[1] [المصدر: ج ١٢]. أبواب ما يكتسب به. الباب ٢٩. الحديث ٣.

[2] المصدر: الباب ٣٠. الحديث ١.

بصدد الحديث عن ذلك.

الا ان الاشكال في ذلك من ناحيتين:

الأولى: ضعف سند هاتين الروايتين.

الثانية: ان تعليم القرآن ليس حكماً تعبدياً، كما هو المقصود من عنوان هذا القسم. فجوازه لا يدل على الجواز المقصود.

اللهم الا ان يقال: انها شاملة باطلاقها للتعليم الواجب للقرآن كتعليم الجاهل سورة الفاتحة وقل هو الله احد مثلاً. وهو المطلوب. الا ان كون هذا التعليم واجباً تعبدياً أول الكلام.

الا ان الذي يفيد الى حد ما، هو تظافر الروايات غير هاتين الروايتين أيضاً، على وجود تعليم القرآن وأخذ الأجرة عليه، بدون نكير. وخاصة بعد ان تكون بعض الروايات الدالة على النهي انما يراد به الكراهة، كما هو المشهور والصحيح. ومعه فالسيرة الممضاة على ذلك محرزة.

الا انها تناقش بأمرين:

الأمر الأول: ما سبق من ان تعليم القرآن ليس حكماً تعبدياً، وانما هو حكم توصلي، حتى لو كان واجباً.

الأمر الثاني: ان السيرة دليل لبي، والقدر المتيقن منها غير التعليم الواجب. واما فيه فلم يثبت وجود السيرة.

فان ثبت الاطمئنان او الوثوق على أخذ الأجر على تغسيل الميت كما هو كذلك أمكن التجريد عن الخصوصية، الى كل الواجبات التعبدية ما لم يخرج بعضها بدليل. وهو المطلوب... والا بقي الحكم على الحرمة أقصد حرمة أخذ الأجرة على هذا النحو من الواجبات، والصحيح هو وجود الاطمئنان فعلاً.

ومعه ينتج جواز أخذ الأجرة على كل الواجبات المبحوث عنها عادة. لا يستثنى من ذلك الا العبادات التي يأتي بها الفرد عن نفسه وهو مما لا يحتمل فقهياً جوازه وان اختلفوا في دليله.

وقد يقال: ان السيرة دليل لبي والأدلة اللبية لا لسان لها ولا اطلاق لها حتى

يمكن حمل متعلقها على المثالية وتجريد المورد عن الخصوصية وانما يكون ذلك في الأدلة اللفظية.

وجوابه: ان الدليل اللبي يدل على عدم وجود المانع في متعلقه من جميع الجهات، اذا دل على جوازه. حتى من الجهة التي هي محل النظر، اذ لو كان هناك أي مانع عن الجواز لما وجدت السيرة الممضاة على العمل به.

اذن، فأخذ الأجرة، في محل الكلام على غسل الميت، لا مانع منه حتى من جهة كونه واجباً تعبدياً، وهو المطلوب. وكذلك في المستوى الأول السابق وغيره.

أهم الاشكالات:

اذا تجاوزنا عما قلناه ودخلنا الى كلمات الفقهاء واجهتنا الاشكالات المفصلة، والأجوبة المطولة، والوجوه المختلف فيها. وهنا نذكر أهم الاشكالات. ثم نذكر أهم الأجوبة عنها لو وجدت. وان لم يوجد لها أي جواب كفانا ما سبق ان قلناه.

الاشكال الأول: ان الواجب مهما كانت صفته، انما هو مستحق لله عز وجل وليس ملكاً للفاعل او ليس باختيار الفاعل، على اختلاف تعبيراتهم. لأنه ملزم به شرعاً فهو كالمقهور عليه، وما كان مقهوراً عليه فهو خارج عن اختياره. وما كان خارجاً عن الاختيار لا يمكن أخذ الأجرة عليه.

الاشكال الثاني: ما سبق من ان قصد الأجرة ينافي قصد الاخلاص. لأن الفعل الواحد اما ان يؤتى به بداعي الاخلاص او الأجرة، ولا يمكن الجمع بينهما.

وقد ذكروا وجوهاً للجمع، حتى ان صاحب الجواهر قال بأن قصد الأجرة يؤكد قصد الاخلاص[1]، لا انه ينافيه وسيأتي الاشارة اليه.

الاشكال الثالث: في النيابة، بأن النائب ماذا يقصد؟ هل يقصد الأمر المتوجه الى نفسه او الأمر المتوجه الى الميت او الأمر التوصلي الحاصل بالأجرة؟ وكلها

---

[1] [جواهر الكلام: ج ٢٢. ص ١١٧].

ممتنعة. اما الأمر المتوجه الى نفسه فهو غير موجود وغير مطلوب كما هو واضح. واما الأمر المتوجه الى الميت فيستحيل التقرب بالأمر المتوجه الى الغير. واما الأمر التوصلي، فهو بطبعه غير قربي ولا يجب قصد القربة به مسلّماً. بل لا يمكن أحياناً. وقد سبق ان أشرنا الى هذا الاشكال مختصراً.

الاشكال الرابع: في الواجبات الكفائية: ان الأمر متوجه ضمناً الى نفس الأجير، كما هو متوجه الى المستأجر، فليس المستأجر بأولى من الأجير فيه. فالأجير يأخذ الأجرة على ما يجب عليه انجازه مجاناً شرعاً. فيكون أخذ الأجرة عليه أكلاً للمال بالباطل.

الاشكال الخامس: الاجماع على عدم جواز أخذ الأجرة على الواجبات في الجملة، بل مطلقاً... يعني الواجب بما هو واجب.

وهذا الأخير هو أهون الاشكالات، اذ لم يحرز الاجماع على مطلق الواجبات، بل أحرز الجواز على الواجبات الكفائية التوصلية بلا اشكال. مع وجود الاختلافات في الباقي، مع تسليمه فليس هو الا الاجماع المنقول وهو ليس بحجة.

نعود الى الاشكال الأول:

فمن الطريف ان بعضهم استدل به على عدم جواز أخذ الأجرة على الواجبات العينية التعيينية، كمن يصلي صلاة الظهر لنفسه. مع ان فيها اشكالاً أسبق رتبة وأهم من الناحية السوقية، وهو ما سبق من ان الفائدة في مثلها يعود[1] الى الفاعل دون غيره، وما كان كذلك لا معنى لأخذ الأجرة عليه.

اما في الواجبات الكفائية والتخييرية، فلا يرد الاشكال لوجود البديل على كل حال، ومع وجوده يكون اختيار البديل الآخر اختيارياً ومملوكاً للفرد، فيمكن أخذ الأجرة عليه، والبديل في الكفائي هو قيام الغير به وفي التخييري هو الفرد الآخر، وخاصة مع امتياز الفرد المأجور عليه بمزية كصلابة الأرض في الحفر.

---

[1] [لعل الصحيح هو: تعود].

هذا بغض النظر عن الاشكالات الأخرى بطبيعة الحال.

واما الاشكال الثاني: فقد أجاب عنه شيخنا الأنصاري قدس سره[1] بالانتقاض طرداً بالمندوب مع ان جواز أخذ الأجرة عليه بلا اشكال. وهو يحتاج الى الاخلاص كالواجب. وعكساً بالواجب التوصلي لأن المستشكل ذكر عنوان الواجب بما يشمله مع انه لا يحتاج الى الاخلاص.

ثم ذكر ما قيل من تضاعف الاخلاص بالأجرة. وأجاب عليه بوجوه منها[2]: ان الوجوب الناتج من الأجرة توصلي، فهو لا يضاعف الاخلاص. ومنها: انه مناف للوجدان قطعاً لأن ما لا يترتب عليه أجر دنيوي أخلص مما يترتب عليه ذلك بحكم الوجدان. وتمام الكلام في محله.

والذي يمكن ان نلتفت اليه، بعد غض النظر عن الاشكالات الأخرى. هو ان هذا القصد يختلف باختلاف وجدان الفرد أولاً. واختلاف الواجبات، من حيث كونها كفائية او تخييرية او عينية او نحو ذلك ومن حيث كونها متوجهة الى الفرد او نيابية.

والاشكال على أي حال انما يتسجل في التعبدي دون التوصلي من الواجبات، كما هو معلوم ولا اشكال في امكان قصد الاخلاص حتى مع الأجرة، بمعنى عقد القلب على ان الفرد يرغب بالاتيان به حتى بدون أجرة بينه وبين ربه سبحانه. فإن كان كفائياً امتثل الحكم المتوجه الى نفسه وان كان نيابياً امتثل الأمر باستحباب القضاء عن الغير، كما يأتي وهكذا. الا ان الأجر الأخروي سيكون لدافع الأجرة، كما أشار اليه شيخنا الأنصاري.

واما اذا كان الأجير قاصداً في فعله تحصيل الأجرة محضاً، او كان هذا هو الداعي الغالب. فالاشكال متوجه والعبادة باطلة. واذا بطلت العبادة بطلت الأجرة أيضاً. الأمر الذي يوجب على الأجير قصد الاخلاص لكي تخلص له الأجرة، اذا صح ذلك، فتأمل.

---

[1] [المكاسب: ج ٢. ص ١٢٦].

[2] [المصدر: ص ١٢٧].

واما الاشكال الثالث، فلعله أهم الاشكالات. وهو خاص بصورة النيابة. ولم يشر اليه الا القليل من الفقهاء[١]، منهم بعض أساتذتنا[٢].

وهو بمعنى وآخر لا مناص منه: اذ يستحيل على الفرد امتثال الأمر المتوجه الى غيره، كما ان قصد الأمر التوصلي غير مجز. هذا غير قصد الاخلاص الذي يرتبط بالاشكال السابق.

ولكن مع ذلك لا مناص من الالتزام بالجواز لورود النيابة في عدة موارد بالأدلة المعتبرة. منها الأجرة عن الحي العاجز في الحج. والأجرة على النيابة في الجهاد، ونيابة الولد الأكبر عن والده. مع انه مشمول لهذا الاشكال لتوجه الأمر الأصلي الى الوالد دون الولد وكذلك نية الولي عن الصبي في الحج. والنيابة في المستحبات بأنواعها بما فيها الطواف المنصوص في الروايات المعتبرة[٣]. الى غير ذلك. ولعل أصل النيابة بغض النظر عن الأجرة من ضروريات الفقه.

فالاشكال هنا ليس في الأجرة. فلو تجاوزنا عن هذا الاشكال كما تجاوزه الشارع المقدس في مختلف الأدلة، فعلاً. لم يبق في الأجرة اشكال من زاوية هذا الاشكال.

وجواب هذا الاشكال لا ينبغي ان يكون بغض النظر عن هذه الأدلة الواردة. فان أخذناها بنظر الاعتبار أمكن ان نفهم من مجموعها أحد الأمرين:

الأمر الأول: استحباب ان يقضي الفرد عن غيره. وهو حكم تعبدي يمكن للأجير، وللقاضي أياً كان، ان يعتمد عليه ويقصده كما أشرنا فيما سبق.

الأمر الثاني: امكان التنازل عن الأصل الموضوعي الذي أخذناه مسلماً. وهو

---

[١] [مصباح الفقاهة: ج ١. ص ٤٧٣. تقريرات أبحاث آية الله الخوئي ـ قدس سره ـ لمحمد علي التوحيدي].

[٢] [انظر منهاج الصالحين بتعليق السيد محمد باقر الصدر: ج ١. ص ٢٨٤. التعليقة ٢٦٥. من كتا ب الصلاة. مبحث صلاة الاستئجار].

[٣] [الوسائل: ج ٩. كتاب الحج. أبواب الطواف. الباب ٥١. الحديث ٢، ٣، ٤. وغيرها كثير في مواضع مختلفة].

استحالة ان يقصد الفرد الأمر المتوجه الى الغير. فنفهم من تلك الأدلة امكان ذلك.

وتقريب ذلك: ان الحكم الشرعي بأصل العمل كالصلاة مثلاً. قد يكون مقيداً، كما هو مقتضى القاعدة الأولية بالوقت وبالطهارة وبالقبلة. فاذا سقطت هذه الشرائط لم يسقط المشروط، حتى في صورة فقدان الطهورين، كما هو الأصح الأحوط.

فكذلك يمكن ان يقال: ان التكليف بحسب القاعدة الأولية، وان كان متوجهاً الى الفرد، الا انه أحياناً، وهي حالات الاضطرار في الأغلب، يكون متوجهاً الى الغير بعد سقوط خصوصية المكلف نفسه عن الشرطية. كسقوط خصوصية الوقت.

وهذا الفهم وان لم يمكن بحسب القاعدة الأولية، الا اننا يمكن ان نفهمه من مجموع أدلة النيابة.

وبتعبير آخر: ان معنى النيابة هو اقامة النائب مقام المنوب حتى من هذه الناحية، بل هي الناحية الرئيسية في النيابة. لأنها ان لم تقتض هذا المعنى سقط معناها بالمرة عرفاً. وقد قيل في المعاملات: ان يد الوكيل يد الأصيل. فكذلك نفهم في العبادات نفس المعنى بلحاظ مختلف أدلة النيابة.

اما الاشكال الرابع: فالأجر انما يؤخذ لاسقاط الأجير التكليف من ذمة المؤجر باعتبار قيامه بالواجب الكفائي. وبعمل الأجير يسقط عن كلا الشخصين بل عن غيرهما أيضاً.

نعم، لو قصدنا بالأجرة اسقاط التكليف عن ذمة الأجير نفسه كان هذا لاغياً لما قلناه من امتناع أخذ الاجر عن منفعة نفسه.

وبالأجرة يكون القائم بالعمل هو المؤجر، من ناحيتين:

الأولى: بالنسبة الى الثواب الأخروي.

الثانية: على مستوى المعاملة. أعني في طول دفع الأجرة. فيعتبر سوقياً هو الفاعل الحقيقي وان لم يقم بالعمل فعلاً.

ولكنه يبقى من الناحية التكوينية، القائم بالعمل هو الأجير لا المؤجر. وبه

يسقط التكليف عنه وعن غيره. لأن المهم في الكفائي، هو حصول العمل اجمالاً في نظر الشارع. من دون النظر الى فرد معين.

فالنتيجة الفقهية باختصار ما قلناه من جواز أخذ الأجرة على سائر الواجبات الا ما يعود الى العبادات العينية الفردية. التي لا تعود بها الفائدة الى الآخرين بالمرة.

فصل
التنجيم
أو النظر في النجوم

شبكة ومنتديات جامع الائمة (ع)

مهما كان التنجيم قد اكتسب سمعة سيئة خلال الاجيال. فهو بمفهومه العام ليس الا النظر في النجوم او البحث فيها او قل: علم النجوم. وهو نفس ما يسمى بعلم الهيئة او علم الفلك وانما اكتسب السمعة السيئة لمدى كثرة الأخطاء وسوء التصرف الذي كان يصدر من عدد غير قليل ممن يدعي العلم بهذا الحقل من الحقول الإنسانية.

وينبغي أولاً ان ننظر فيما يقوله اللغويون عن التنجيم:

قال ابن منظور[1]: نَجمَ الشيء ينجم بالضم نجوماً طلع وظهر. ونَجمَ النبات والنار والقرن والكوكب وغير ذلك: طلع. قال الله تعالى: **وَالنَّجْمُ وَالشَّجَرُ يَسْجُدَانِ**. يقال: نجم النبت ينجم اذا طلع. وكل ما طلع وظهر فقد نجم. وقد خص بالنجم منه ما لا يقوم على ساق كما خص القائم على الساق منه بالشجر... وجاء في التفسير أيضاً: ان النجم نزول القرآن نجماً بعد نجم. وكان تنزل منه الآية والآيتان.

وقال أهل اللغة: النجم بمعنى النجوم تجمع الكواكب كلها. ابن سيده: والنجم الكوكب وقد خص الثريا فصار لها علماً.

وفي الحديث: اذا طلع النجم ارتفعت العاهة. وفي رواية (ما طلع النجم وفي الأرض عاهة)، النجم في الأصل: اسم لكل واحد من كواكب السماء وهو بالثريا أخص. فاذا أطلق فانما يراد به هي وهي المرادة في هذا الحديث.

والمنجم والمتنجم: الذي ينظر في النجوم يحسب مواقيتها وسيرها... وابن

---

[1] [لسان العرب: ج ١٢. ص ٥٦٨].

خالويه يقول في كثير من كلامه: النجّامون ولا يقول المنجمون. قال: وهذا يدل على ان فعله ثلاثي.

الى ان قال: وقوله عز وجل: مخبراً عن ابراهيم عليه السلام: فنظر نظرة في النجوم فقال: اني سقيم. قيل معناه فيما نجم من الرأي. وقال أبو العباس أحمد بن يحيى: النجوم جمع نجمة وهو ما نجم من كلامهم لما سألوه ان يخرج معهم الى عيدهم. ونظر ههنا: تفكر ليدبر حجة. فقال: اني سقيم. أي من كفركم. وقال أبو اسحاق: انه قال لقومه وقد رأى نجماً: اني سقيم. أوهمهم ان به طاعوناً فتولوا عنه مدبرين فراراً عن عدوى الطاعون. قال الليث: يقال للإنسان اذا تفكر في أمر لينظر كيف يدبره: نظر في النجوم.

وينبغي ان نتبع هذا الكلام بعدة ملاحظات فيما هو محل الحاجة:

الملاحظة الأولى: ان مراده من الكواكب: النجوم، وليس كواكب المجموعة الشمسية خاصة، كما هو معلوم. الا انه حين يفسر لفظ النجوم ليس هناك ما يستعمله غير لفظ الكواكب. على ان اصطلاح الكواكب على التوابع الشمسية اصطلاح لم يكن معروفاً في ذلك الحين.

الملاحظة الثانية: انه ليس في التنجيم وفاعله وهو المنجم او المتنجم شيء غير صحيح او فيه أية شائبة باطلة. وانما هو: الذي ينظر في النجوم بحسب مواقيتها، وسيرها، بالنص.

والمهم ان ما أضيف الى التنجيم من علوم غريبة وتنبؤات وعقائد باطلة... غير موجود في المفهوم اللغوي أصلاً. فقولنا: المنجم يعني الفلكي او عالم الفلك او نحو ذلك.

الملاحظة الثالثة: كان فيما قاله ابن منظور نصان موروثان يدلان على صحة تأثير الكواكب على الموجودات الأرضية بحسب ظاهرهما. الا ان يحملا على معاني معنوية معمقة.

أحدهما: آية[1]: ﴿فَنَظَرَ نَظْرَةً فِي النُّجُومِ فَقَالَ إِنِّي سَقِيمٌ﴾. فانه من الواضح ان

---

[1] [سورة الصافات: الآيات ٨٨ ـ ٨٩].

شبكة ومنتديات جامع الائمة (ع)

حمله على مجرد التفكير بعيد.

ثانيهما: رواية[1]: **اذا طلع النجم ارتفعت كل عاهة**. بمعنى ان طلوعه هو السبب الأهم في ذلك.

والواقع: ان الإنسان اذا رجع الى المصادر يجد هناك تهافتاً في وجهات النظر الى علم النجوم والمنجمين. بين من يحترمهم وبين من يحتقرهم. والسر في ذلك ان النظر في النجوم في القديم على مستويين رئيسيين:

المستوى الأول: ما ذكرناه من النظر الى حركات النجوم وطلوعها وغروبها ومواعيد ذلك ودورة الخسوف الى غير ذلك.

المستوى الثاني: الاعتقاد بشكل من أشكال التأثير للنجوم على الأرض وما فيها من إنسان وحيوان.

وهذا الاعتقاد يمكن ان يكون على عدة أشكال. منه ما هو محتمل الصحة ومنه ما هو خاطئ يقيناً ومنه ما هو كفر والحاد. على اختلاف مستويات اعتقاد ذلك التأثير السماوي.

وسنستعرض الأقوال الموجودة بهذا الصدد فيما بعد. والمهم الآن ان نعلم ان من احترم المنجمين وقال بجواز علم التنجيم أراد به المستوى الأول وما هو صحيح من المستوى الثاني. ومن احتقر المنجمين وقال بحرمة علم التنجيم أراد به ما هو باطل وخاطئ من المستوى الثاني.

ومن هنا يتضح ونحن في أول هذا الفصل تقريباً: ان علم الفلك الحديث، المندرج كله في المستوى الأول من هذين المستويين، لكنه بشكل أعمق مما كان عليه قديماً...لا يكون مندرجاً في الأدلة الدالة على حرمة التنجيم او القول بكفر المنجم او احتقاره أعني من زاوية كونه منجماً، بغض النظر عن خصائص حياته الأخرى.

وذلك لوضوح ان علم الفلك الحديث خال بالمرة مما كان عليه سلفه في القديم من القول بتأثير النجوم في الحياة الأرضية والتنبؤات الناتجة عن ذلك وغير ذلك. فلا يكون مشمولاً للنهي بكل صوره.

---

[1] [مسند أحمد بن حنبل: ج ٢. ص ٣٤١].

يبقى علينا ان نستعرض بعض النصوص الدالة على صحة التنجيم وبعض النصوص الدالة على بطلانه وفساده وذلك في العنوانين الآتيين لنخلص بعدها الى نتائج هذه الجولة:

أدلة صحة التنجيم:

ولا يخفى ان هذه الأدلة كما تدل على صحة التنجيم على المستوى الأول الذي سبق ان ذكرناه. تدلنا على صحة المستوى الثاني لبعض تطبيقاته. وسنعرض الى فلسفة ذلك وأسبابه فيما بعد:

فمن القرآن الكريم:

قوله تعالى[١]: ﴿وَهُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ النُّجُومَ لِتَهْتَدُوا بِهَا فِي ظُلُمَاتِ الْبَرِّ وَالْبَحْرِ﴾.

وقوله سبحانه[٢]: ﴿وَعَلامَاتٍ وَبِالنَّجْمِ هُمْ يَهْتَدُونَ﴾.

وقوله جل وعلا[٣]: ﴿فَلا أُقْسِمُ بِمَوَاقِعِ النُّجُومِ وَإِنَّهُ لَقَسَمٌ لَوْ تَعْلَمُونَ عَظِيمٌ﴾.

وقوله عز شأنه[٤]: ﴿فَنَظَرَ نَظْرَةً فِي النُّجُومِ فَقَالَ إِنِّي سَقِيمٌ﴾.

وقوله عز من قائل[٥]: ﴿إِنَّا زَيَّنَّا السَّمَاءَ الدُّنْيَا بِزِينَةٍ الْكَوَاكِبِ وَحِفْظاً مِنْ كُلِّ شَيْطَانٍ مَارِدٍ لا يَسَّمَّعُونَ إِلَى الْمَلَأِ الأعلى وَيُقْذَفُونَ مِنْ كُلِّ جَانِبٍ دُحُوراً وَلَهُمْ عَذَابٌ وَاصِبٌ إِلَّا مَنْ خَطِفَ الْخَطْفَةَ فَأَتْبَعَهُ شِهَابٌ ثَاقِبٌ﴾.

وليس في القرآن الكريم ما يدل على النهي عن علم النجوم او نفي دلالاته. الا ما كان منها من أنواع الكفر ونحوه فتكون الآيات الدالة على بطلانه دالة على بطلانها.

---

[١] سورة الأنعام: الآية ٩٧.

[٢] سورة النحل: الآية ١٦.

[٣] سورة الواقعة: الآية ٧٥ ـ ٧٦.

[٤] سورة الصافات: الآيات ٨٨ ـ ٨٩.

[٥] سورة الصافات: الآية ٦ وما بعدها.

شبكة ومنتديات جامع الائمة (ع)

ومن السنة الشريفة:

ما سبق من الرواية العامية التي سمعناها عن رسول الله ﷺ: **اذا طلع النجم ذهبت كل عاهة.**

ورواية عن الرحمن بن سيابه[١]: قال: **قلت لأبي عبد الله عليه السلام: ان الناس يقولون ان النجوم لا يحل النظر فيها وهي تعجبني. فان كانت تضر بديني فلا حاجة لي في شيء يضر بديني. وان كانت لا تضر بديني فوالله اني لأشتهيها وأشتهي النظر فيها.**

قال: ليس كما يقولون. لا تضر بدينك. ثم قال: انكم تنظرون في شيء منها: كثيره لا يدرك وقليله لا ينتفع به.

وعن هشام الخفاف[٢] قال: **قال لي أبو عبد الله عليه السلام: كيف بصرك في النجوم قال: قلت: ما خلفت بالعراق أبصر بالنجوم مني. قال: كيف دوران الفلك عندكم (الى ان قال): ان أصل الحساب حق. ولكن لا يعلم ذلك الا من علم مواليد الخلق كلهم.**

وعن المعلى بن خنيس[٣]: قال: **سألت أبا عبد الله عليه السلام عن النجوم. أحق هي. فقال: نعم.** الحديث.

وعن جميل بن صالح[٤] عمن أخبره عن أبي عبد الله عليه السلام قال: **سئل عن النجوم قال: ما يعلمه الا أهل بيت من العرب وأهل بيت من الهند.**

وخبر يونس[٥]: قال: **قلت لأبي عبد الله عليه السلام: جعلت فداك أخبرني عن علم النجوم ما هو؟ قال: علم من علوم الأنبياء. فقلت: كان علي بن أبي طالب عليه السلام يعلمه. قال: كان أعلم الناس به.**

---

[١] الوسائل: [ج ١٢. كتاب التجارة]. أبواب ما يكتسب به. الباب ٢٤. الحديث ١.

[٢] المصدر: الحديث ٢.

[٣] المصدر: الحديث ٣.

[٤] المصدر: الحديث٤.

[٥] المكاسب: ص ٢٩.

وفي حديث أبان بن تغلب[1] عن حديث اليماني الذي دخل على أبي عبد الله عليه السلام وسماه باسمه الذي لم يعلمه أحد وهو سعد. فقال له: يا سعد وما صناعتك؟ قال: أنا من أهل بيت ننظر في النجوم، الى ان قال: ما اسم النجم الذي اذا طلع هاجت الابل؟ قال: ما أدري. قال صدقت. فقال: ما اسم النجم الذي اذا طلع هاجت البقر؟ قال: لا أدري. قال: صدقت. فقال: ما اسم النجم الذي اذا طلع هاجت الكلاب؟ قال: لا أدري. قال: صدقت في قولك لا أدري. فما زحل عندكم في النجوم. فقال سعد: نجم نحس. فقال أبو عبد الله: لا تقل هذا فانه نجم أمير المؤمنين وهو نجم الأوصياء. وهو النجم الثاقب الذي قال الله تعالى في كتابه[2].

الى غير ذلك من النصوص. وسيأتي فحص مداليلها، بعونه سبحانه.

أدلة بطلان التنجيم:

عن نصر بن قابوس[3]: قال سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: المنجم ملعون والكاهن ملعون والساحر ملعون، الحديث.

قال: وقال عليه السلام [4]: المنجم كالكاهن والكاهن كالساحر والساحر كالكافر، والكافر في النار.

وباسناده (يعني: الصدوق) عن أبي جعفر[5] عن آبائه عن النبي صلى الله عليه وآله: انه نهى عن عدة خصال منها النظر في النجوم.

وعن هشام بن الحكم[6] عن أبي عبد الله عليه السلام في حديث: ان زنديقاً قال له:

---

[1] المصدر: ص ٢٨. عن الاحتجاج للطبرسي.

[2] [الرواية في الاحتجاج تختلف عن المكاسب اختلافاً غير يسير. انظر الاحتجاج: ج ٢. ص ١٠١. والظاهر ان صاحب المكاسب نقلها بالمضمون. والسيد المؤلف ـ أعلى الله مقامه ـ نقل الرواية عن المكاسب].

[3] الوسائل: أبواب ما يكتسب به. الباب ٢٤. الحديث ٧.

[4] المصدر: الحديث ٨.

[5] المصدر: الحديث ٩.

[6] المصدر: الحديث ١٠.

شبكة ومنتديات جامع الائمة (ع)

ما تقول في علم النجوم؟ قال: هو علم قلّت منافعه وكثرت مضاره. لا يدفع به المقدور ولا يتقى به المحذور. ان أخبر المنجم بالبلاء لم ينجه التحرز من القضاء وان أخبر هو بخير لم يستطع تعجيله. وان حدث به سوء لم يمكنه صرفه. والمنجم يضاد الله في عمله بزعمه انه يرد قضاء الله في خلقه.

وعن المحقق في المعتبر[1] والعلامة في التذكرة والشهيدان قالوا: قال النبي ﷺ: **من صدق كاهناً او منجماً فهو كافر بما أنزل على محمد ﷺ.**

وعن نهج البلاغة[2]: ان أمير المؤمنين عليه السلام لما أراد المسير الى بعض أسفاره **فقال بعض أصحابه: ان سرت في هذا الوقت خشيت ان لا تظفر بمرادك من طريق علم النجوم.**

فقال له: أتزعم انك تهدي الى الساعة التي من سار فيها انصرف عنه السوء. وتخوف الساعة التي من سار فيها حاق به الضر. فمن صدقك بهذا القول فقد كذب بالقرآن واستغنى عن الاستعانة بالله تعالى في نيل المحبوب ودفع المكروه. الى ان قال: أيها الناس: إياكم وتعلم النجوم الا ما يهتدى به في بر او بحر فانها تدعو الى الكهانة، فالكاهن كالساحر والساحر كالكافر والكافر في النار[3].

وقريب منه ما وقع بينه عليه السلام وبين منجم آخر نهاه عن المسير أيضاً. فقال عليه السلام **له: أتدري ما في بطن هذه الدابة ذكر ام أنثى؟ قال: ان حسبت علمت. قال: فمن صدقك بهذا القول فقد كذب بالقرآن. قال الله: ﴿إِنَّ اللَّهَ عِنْدَهُ عِلْمُ السَّاعَةِ وَيُنَزِّلُ الْغَيْثَ وَيَعْلَمُ مَا فِي الْأَرْحَامِ﴾. ما كان محمد يدعي في ما ادعيت. أتزعم انك تهدي الى الساعة التي من سار فيها صرف عنه السوء والساعة التي من سار فيها حاق به الضر. من صدقك بهذا استغنى بقولك عن الاستعانة بالله وأحوج الى الرغبة اليك**

---

[1] المصدر: الحديث ١١.

[2] المكاسب: ص ٢٧ وكذا ما بعده.

[3] [الرواية في النهج فيها اختلافات عديدة عن ما في المكاسب والسيد المؤلف أعلى الله مقامه نقل الرواية طبقاً لما موجود في المكاسب. ونسخ النهج أيضاً مختلفة في مواضع عدة في هذه الرواية. لاحظ شرح نهج البلاغة لمحمد عبده: ج ١. ص٢٠٥، شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد: ج ٦. ص ١٩٩، نهج البلاغة لصبحي الصالح: الخطبة ٧٩. ص ١٠٥. وغيرها من المصادر كالوسائل والاحتجاج والبحار].

في دفع المكروه عنه.

وفي رواية عبد الملك بن أعين[1] المروية عن الفقيه، قلت لأبي عبد الله عليه السلام: اني أبتليت بالنظر في النجوم. فأريد الحاجة فاذا نظرت الى الطالع ورأيت الطالع الشر جلست ولم أذهب فيها. واذا رأيت الطالع الخير ذهبت في الحاجة. فقال لي أتقضي؟ قلت: نعم. قال احرق كتبك.

وعن هشام الخفاف[2] قال: قال لي أبو عبد الله عليه السلام: كيف بصرك بالنجوم. قال: قلت: ما خلفت بالعراق أبصر بالنجوم مني. قال: كيف دوران الفلك عندكم؟ قال: فأخذت قلنسوتي عن رأسي فأدرتها. قال: فقال: ان كان الأمر على ما تقول: فما بال بنات النعش والجدي والفرقدان لا يرون يدورون يوماً من الدهر في القبلة؟ قال: قلت: هذا والله شيء لا أعرفه ولا سمعت أحداً من أهل الحساب يذكره.

فقال لي: كم السكينة من الزهرة جزء من ضوئها؟ قال: قلت: هذا والله نجم ما سمعت به ولا سمعت أحداً من الناس يذكره. فقال: سبحان الله فأسقطتم نجماً بأسره فعلى ما تحسبون. ثم قال: فكم الزهرة من القمر جزءاً من ضوئه؟ قال: قلت: هذا شيء لا يعلمه الا الله عز وجل. قال: فكم القمر من الشمس جزء من ضوئها؟ قال: قلت: ما أعرف هذا. قال: صدقت. ثم قال: ما بال العسكرين يلتقيان في هذا حاسب وفي هذا حاسب فيحسب هذا لصاحبه بالظفر ويحسب هذا لصاحبه بالظفر ثم يلتقيان. فيهزم أحدهما الآخر. فأين كانت النجوم؟

قال: قلت: لا والله لا أعلم ذلك. قال: فقال: الحساب حق. ولكن لا يعلم ذلك الا من علم مواليد الخلق كلهم.

وجوه الجمع بين الروايات

فقد حصل عندنا أدلة من الكتاب والسنة دالة على صحة التنجيم. وأدلة دالة

---

[1] المصدر السابق ونفس الصفحة.

[2] الوسائل: أبواب ما يكتسب به. الباب ٢٤. الحديث ٣ مع الهامش.

شبكة ومنتديات جامع الأئمة (ع)

على عدم صحته وعدم جواز الاتجار به والعمل عليه فلابد ان ننظر الى شكل من أشكال الجمع بين هاتين الطائفتين من الأدلة التي قد يكون ظاهرها التعارض، ونسمي المجموعة الأولى: بالطائفة الأولى والثانية: بالطائفة الثانية.

وما قيل او يمكن ان يقال في وجوه الجمع، وجوه عديدة نذكر أهمها:

الوجه الأول: انه قد يقال: انه ليس في الروايات الواردة في كلا الطائفتين ما هو صحيح سنداً ومعتبر فقهياً. فنبقى نحن ودلالة الآيات الكريمة، التي عرفنا دلالتها على صحة الأمر في الجملة. ولعلنا نعرض الى بعض معانيها في المستقبل.

الوجه الثاني: ان الطائفة الثانية معارضة للكتاب الدال على صحة التنجيم، كما سمعنا في هذه الآيات الكريمات. فتكون ساقطة عن الحجية. لأن كل ما عارض الكتاب الكريم من السنة فهو باطل وزخرف، كما ورد في الأدلة المعتبرة[1] واقتضته القاعدة العامة. بخلاف الطائفة الأولى فانها موافقة للكتاب الكريم. فتكون هي والكتاب أعني هذه الآيات مورداً للعمل عملياً.

الوجه الثالث: ما ذكره الحر العاملي[2] في الوسائل من اننا نحمل الطائفة الثانية الناهية عن التنجيم على النهي عن العمل به. ونحمل الطائفة الأولى على الجواز من أجل معرفة حكمة الله وقدرته وعجائب مخلوقاته.

أقول: وفي الطائفة الثانية ما يدل على ذلك كقوله: أتقضي. قال: فقلت نعم. احرق كتبك. وهو دال انه مع الحكم به والقضاء لم يجز، واما بدونه فلا دليل على الحرمة.

الوجه الرابع: ما ذكره هو[3] أيضاً من حمل الطائفة الدالة على الجواز على التقية. فيتعين العمل بالثانية.

الا ان هذا غير صحيح لأمور منها:

---

[1] [الوسائل: ج ١٨. كتاب القضاء. أبواب صفات القاضي. الباب. ٩. الحديث ١، ١٠، ١١، ١٢، ١٤، ١٥. وغيرها].

[2] ج ١٢. ص ١٠٥.

[3] المصدر والصفحة.

أولاً: ما عرفناه من وجود آيات كريمة دالة على الصحة أيضاً. ولا معنى لحمل القرآن الكريم على التقية.

ثانياً: ان هذا الحمل فرع معرفة ان العامة يقولون بالجواز. ولا شك ان كثيراً من هذه المحامل كتبت في كتبنا من دون مراجعة فتواهم.

الوجه الخامس: ان الطائفة الثانية الناهية ناظرة الى نقائص المنجمين كبشر عاديين لهم نقاط ضعفهم. والطائفة الأولى ناظرة الى العلم كعلم في حد ذاته.

فان نقائص المنجمين غير قليلة:

أولاً: الخداع والكذب. فانه هو الأعم الأغلب من أقوالهم.

ثانياً: انهم قد يشعرون بمنازعة الباري تعالى في علمه وقضائه.

ثالثاً: انهم قد يشعر المراجع لهم بالاتكال عليهم والاستغناء عن التوكل على الله عز وعلا.

رابعاً: قصور الذهن البشري عن استيعاب علم النجوم على سعته. فانه علم واسع وعميق الى حد لا تسعه القدرة البشرية، مهما حسب الإنسان نفسه عميقاً فيه. ولذا سمعنا في بعض الروايات: ان كثيره لا يدرك وقليله لا ينتفع به.

والمنجمون على أي حال بشر قاصرون عن استيعاب العلم كله. فمعرفتهم ناقصة وما يصدر منهم يكون عن علم ناقص لا عن علم تام. فيكون باطلاً لا محالة او يكثر فيه الباطل على أي حال.

الوجه السادس: وهو مؤكد للخامس. ان الطائفة الأولى ناظرة الى الثبوت والثانية الى الاثبات. ويراد بالثبوت في علم الأصول: النظر الى الشيء في حد ذاته ويراد بالاثبات: علمنا بالشيء.

فالطائفة الأولى تقول: ان علم النجوم ثبوتاً او في حد ذاته (حق) وهو (علم من علوم الأنبياء) و(كان أمير المؤمنين أعلم الناس به). وان ابراهيم الخليل عليه السلام استعمله كما تدل عليه ظاهر الآية وغير ذلك.

والطائفة الثانية تقول: بعدم جواز الأخذ من المنجمين اثباتاً. يعني ان نتعلم منهم او ان نستهدي بهم اطلاقاً. ولذا يقول في بعضه: من صدقك فقد كذب بالقرآن

شبكة ومنتديات جامع الأئمة (ع)

او انه قد كذب بما نزل على محمد ﷺ. فالمهم هو عدم جواز التصديق من هؤلاء. سواء كان العلم الذي يتخذونه شعاراً لهم صادقاً او كاذباً. ولذا اشتهر: كذب المنجمون ولو صدقوا.

الوجه السابع: ان الطائفة الأولى ناظرة الى الآثار الصحيحة للنجوم والطائفة الثانية ناظرة الى الآثار الباطلة لها.

فانه لا شك ان هناك ربطاً بمقدار ما بين النجوم وبين الحياة على الأرض. كالطاقة الصادرة من الشمس. والمد والجزر المنتسب الى حركة القمر. وغير ذلك مما قد نتوفر بعد ذلك لإيضاحه وتعداد المهم منه.

فقد يكون هذا هو المشار اليه بالطائفة الأولى، وانه هو العلم الحق. على حين تشير الثانية الى تلك النتائج المزعومة الباطلة للتنجيم.

الا اننا ينبغي ان نتنبه الى ان مجموع الروايات غير واضحة بما هو الحق منها وما هو الباطل، في حدود ما هو المقرر في هذا الوجه السابع. فليس لنا ان نزعم ان النظام الطبيعي الذي نعرفه عن العلم الحديث هو الحق خاصة، والباقي كله باطل.

بل الروايات دالة على ما هو أوسع من ذلك بلا اشكال. وكذلك الآيات الكريمات. ولا شك ان العلماء الطبيعيين يعترفون ان في الكون أسرار عديدة وعميقة لم يتوصلوا اليها لحد الآن. بل ان ما هو مخفي وباطن في الكون أضعاف كثيرة عما هو معروف وموصوف لدى مجموع العلماء الطبيعيين كلهم بمختلف حقول المعرفة.

الوجه الثامن: ما أشار اليه في الوسائل[1] من ان كون العلم حقاً لا ينافي النهي عن تعاطيه والقول بكفر قائله ومتخذه. قال: على انه قد روي في عدة أحاديث في طب الأئمة وغيره: ان السحر حق ولا شك في تحريمه. وكذا في الكهانة والقيافة وغيرهما.

فيمكن ان تكون الطائفة الأولى تشير الى ان العلم حق في حد ذاته، والثانية تشير الى المنع عن استخدامه بالمرة كالسحر والقيافة وغيرهما.

---

[1] ج١٢. ص ١٠٥.

الا ان هذا الوجه بمجرده غير صحيح، بعد دلالة الطائفة الأولى على جواز العمل به. ومنه الآية الكريمة على عمل ابراهيم الخليل عليه السلام به. وقوله: **(لا يضر بدينك)** وقوله: **(كثيره لا يدرك)** الدالة على انه لو تم ادراكه لجاز العمل به. وظهور عدد من الروايات في كلا القسمين، وخاصة رواية هشام الخفاف على معرفة الأئمة المعصومين عليهم السلام به. كل ما في الأمر انهم لم يكونوا يستغنون به عن علم الله سبحانه والتوكل عليه جل جلاله، كما كان يفعل المنجمون.

وعلى أية حال، فهذه أهم الوجوه للجمع بين هاتين الطائفتين، وعدد من هذه الوجوه صحيح وهي متصادقة فيما بينهما الا ان كلاً منها ينظر الى زاوية محددة. ولعل فيما يأتي ما يلقي شيئاً من الضوء على ذلك أيضاً.

أقسام التنجيم:

ذكرت المصادر عدة أقسام للتنجيم[1]. وهي بحسب فهمي، تختلف باختلاف الفلسفة او النظرة العامة التي تنطلق منها. سواء اختلفت في مؤداها او لم تختلف.

فقد وجد الناس ان للعالم العلوي، او الموجودات السماوية تأثيراً في الموجودات الأرضية، بشكل وآخر، وبعضه اجمالاً صحيح، وبعضه محتمل الصحة، وبعضه مما قام الدليل على صحته. وبعضه مما قام الدليل على بطلانه.

فالمهم ان هذا التأثير، قد يؤخذ عاماً شاملاً لكل الأشياء وقد يؤخذ خاصاً ببعضها. كما قد يؤخذ ذو عمق متزايد في الكون كما قد يؤخذ كشيء بسيط وضحل لو صح التعبير. ومن هنا انقسمت الوجوه في فلسفة ذلك الى وجوه عديدة نذكر أهمها:

الوجه الأول: الاعتقاد بأن النجوم والأفلاك هي المؤثرة في كل شيء او في

[1] [انظر هذا وما بعده من الأقوال المنقولة عن المصادر في المكاسب للشيخ الأنصاري: ج ١. ص ٢٠١. المسألة السادسة: التنجيم].

شبكة ومنتديات جامع الائمة (ع)

عدد مهم من ظواهر الحياة مع الاعتقاد باستقلالها عن ارادة الخالق جل جلاله.

وهذا ينقسم الى تقسيمين تكون به الوجوه أربعة:

التقسيم الأول: من حيث الاعتقاد بوجود الخالق أساساً. فمنهم من لا يعتقد بوجوده أصلاً. ومنهم من يعتقده ولكن لا يرى له تأثيراً في فعل النجوم.

التقسيم الثاني: من حيث الاعتقاد ان النجوم هل هي مختارة، بمعنى انها ذات نفوس عاقلة وعالمة ومدبرة. او هي فاعلة على طريقة القسر التكويني كالاحتراق بالنسبة الى النار.

فتكون الوجوه أربعة:

الوجه الأول: الاعتقاد بنفي الخالق وقسرية التأثير في النجوم.

الوجه الثاني: نفس الاعتقاد، مع الاعتقاد بالاختيار لها.

الوجه الثالث: الاعتقاد بوجود الخالق سبحانه مع الاعتقاد بقسرية النجوم.

الوجه الرابع: نفس الاعتقاد مع الاعتقاد بالاختيار لها.

ونمشي فيما يلي على هذا الترقيم.

الوجه الخامس: الاعتقاد بأن الله سبحانه هو الخالق وهو ليس منعزلاً عن عمل النجوم بل هو المقدر له وانها انما تؤثر بارادته وقضاءه سبحانه. على كلا الاحتمالين السابقين من انها قسرية او انها اختيارية. فتكون جعلها قسرية هو الوجه الخامس.

الوجه السادس: ان الله تعالى جعل النجوم نفوس عاقلة فاعلة اختيارية التأثير.

الوجه السابع: ان نسبة العمل او التأثير الى النجوم كنسبة العلة الى المعلول أي السبب والمسبب، وليس كنسبة الايجاد والخلق كما في الوجوه السابقة.

غير ان هذا الوجه أيضاً يحتوي على تقسيمين:

التقسيم الأول: اختيارية النجوم او قسريتها.

التقسيم الثاني: ان التسبيب هل بنحو العلية التامة التي قالوا فيها: انه اذا وجدت العلة وجب وجود المعلول. او انه تسبيب مادي غالبي، كتسبيب البرد

للصداع، وليس ذلك دائميا.

وبهذين التقسيمين تصبح احتمالات هذا الوجه أربعة:

أحدها وهو **الوجه السابع**: اختيارية النجوم وعليتها التامة للتأثير.

الوجه الثامن: اختيارية النجوم وتسبيبها الغالبي.

الوجه التاسع: قسرية النجوم مع عليتها التامة.

الوجه العاشر: قسرية النجوم مع تسبيبها الغالبي.

فهذه هي وجوه التقسيمين الأخيرين.

الوجه الحادي عشر: انه ليس للنجوم أي تأثير، وانما هو بنحو الكاشف والمكشوف.

بمعنى ان الله سبحانه جعل النظام في كونه، على هذا الغرار. يعني حدوث المد مثلاً عند حصول القمر بهذا الشكل. وحصول كلا الأمرين في السماء وفي الأرض موكول الى الخالق سبحانه، كما انه ليس بينهما تسبيب أصلاً. وانما نحن رأينا الحادثتين مقترنتين دائماً او غالباً. فنستطيع ان نقول: اذا حدث هذا حدث هذا. يعني ان حدوث أحدهما دال او كاشف عن حدوث الآخر. بحسب النظام الذي سنّه تعالى في كونه.

ومن الناحية الفلسفية فان هذا الاتجاه موجود عند البعض بالنسبة الى كل الأسباب والمسببات. على مستويين:

المستوى الأول: ايكال كل تفاصيل الوجود الى الله عز وجل. فهو الذي يوجد العلة وهو الذي يوجد المعلول. وليس هناك أي ارتباط منطقي او عقلي بينهما.

وهذا المستوى مبتن على درجة من درجات العرفان.

المستوى الثاني: نفس الفكرة عملياً، مع الاعتقاد بنفي الخالق سبحانه. حيث قالوا: اننا انما نجد ان العلة موجودة ثم نجد ان المعلول موجود. ولا نجد ان هناك ارتباطاً عميقاً بينهما. فاننا لا نحس بهذا الارتباط. وكل ما هو غير محسوس غير موجود بزعمهم. وكلا هذين المستويين ينطبقان على النجوم، كما ينطبقان على أي علة أخرى في الكون. فيكون المستوى الأول هو الوجه الحادي عشر. والمستوى

ـكة ومنتديات جامع الائمة (ع)

الثاني هو الوجه الثاني عشر.

الوجه الثالث عشر: وهو الاتجاه الموافق مع الطبيعيين والمحدثين من علماء الفلك او غيرهم.

وهو ان يقال: ان مقتضى الفهم العام للحياة هو نفي تأثير النجوم بالمرة في الحياة الأرضية، الا ما ثبت بالدليل التجريبي. فان صدف ان ثبت شيء منها بالدليل اعتقدنا بصحته، كاستناد المد والجزر الى حركة القمر واستناد الطاقة الى الشمس ونحوها. والا كان الأمر داخلاً في حيز النفي.

وهم انما يعتقدون ذلك تسبيباً قسرياً على غرار سائر ما يرون من أشكال التسبيب في الكون. مضافاً الى اعتقاد بعضهم الى نفي العلية على ما شرحنا في الوجه الحادي عشر واعتقاد البعض الآخر بالعلية الطبيعية. فتكون الوجوه أربعة عشر.

ولا يحتاج الأمر الى أكثر من ذلك، بعد اتضاح كثير من أسسه وتفاصيله.

بعض أسس التنجيم:

هناك بعض الأفكار التي تعتبر غريبة على الفهم المعاصر للفرد الاعتيادي، سنحاول فيما يلي إيضاح بعض جوانبها ضمن النواحي الآتية:

الناحية الأولى: ان الوجوه السابقة تتوقف على التفريق بين عدة مراتب من العلية:

أولاً: الايجاد والخلق.

ثانياً: العلية بالمعنى العقلي او المنطقي.

ثالثاً: التسبيب.

رابعاً: الترتيب بمجرده.

اما الايجاد والخلق، فهو المنسوب الى الله عز وجل. وهو بهذا المعنى خاص به تبارك وتعالى ولا يشاركه فيه غيره من خلقه. فنسبته الى النجوم والأفلاك او أي سبب من الأسباب مهما ارتفعت أهميته، يعد من الشرك لا محالة.

ومعناه لدى الفلاسفة هو افاضة الوجود على الماهية. أي تسليط نور الوجود عليها بعد ظلام العدم وعند العارفين: ان كل شيء قائم به ودائم به تبارك وتعالى. ولو فرض مستحيلاً غفلته تبارك وتعالى عن العالم طرفة عين لانعدم كل شيء الا ذاته المقدسة سبحانه وتعالى.

وقد علمنا من عدد من الوجوه السابقة في معنى التنجيم، انها مبتنية على نسبة هذا الشكل من المعنى الى النجوم وهو من الشرك الخفي لا محالة. فان كان لها نحو من التأثير، فهو على الأشكال والمعاني التالية.

واما العلية بالمعنى العقلي او المنطقي، فمختصر الكلام فيه: انهم قالوا: ان الشيء يحتاج في وجوده من بعد العدم، بالنسبة الى غير العلة الالهية، يحتاج الى ثلاثة أمور: المقتضي والشرط وعدم المانع.

فالمقتضي هو العلة الأساسية التي قالوا فيها مثلاً: ان الواحد لا يصدر الا عن الواحد. او لزوم الاتحاد في الجنس بين العلة والمعلول. الا انه لا يؤثر الا مع وجود الشرط وعدم المانع. فان حصل ذلك كانت العلة تامة. واذا وجدت العلة التامة وجب وجود المعلول، بالوجوب الغيري، كما هو مسطور في محله.

ومثلوا للمقتضي بالنار في احراق الورقة، وللشرط بدخول الورقة في النار. وللمانع برطوبة الورقة فلو كانت رطبة فالمانع عن الاحتراق موجود.

واما التسبيب او السببية، فهي مفهوم أعم من العلية التامة ولا يجب الوجود عند وجوده غالباً. فوجود المسبب دليل على وجود السبب دون العكس.

والتسبيب يصدق على عدة أمور:

الأمر الأول: العلية التامة التي عرفناها.

الأمر الثاني: جزء العلة او المعد كما يسمونه. كوجود المقتضي وحده او الشرط وحده او هما مع المانع.

الأمر الثالث: التسبيب الطبيعي الغالبي، كعلية الدواء للشفاء، الذي قد يحصل وقد لا يحصل وان كان حصوله غالبياً طبعاً.

وعلى أي حال، فقد قالوا: ان الأمر اذا لم يعد الى العلية التامة لم يوجد

شبكة ومنتديات جامع الائمة (ع)

المعلول.

وقد قسم بعض الفلاسفة، ومنهم أستاذنا المظفر قدس سره[1] العلية الى قسمين: ما منه الوجود وما به الوجود. ويراد بالأول: الافاضة الالهية. ويراد بالثاني: العلية التامة للأشياء بعضها لبعض.

وكان يقول[2]: انه لابد من اجتماع كلا هذين السنخين من العلية لوجود المعلول وليس العلة التامة بالمعنى الثاني فقط. وهما ليسا بنحو الشركة ولا بنحو الطولية، ولكن بمعنى آخر لم يكن يصرح به. الا انه كان يقول: ان العلة عندما تتم يطلب المعلول بلسان حاله الوجود من البارئ سبحانه. والله سبحانه كريم لا بخل في ساحته، فيفيض الوجود عليه.

أقول: لا يفرق في علة ما به الوجود بين ان تكون اختيارية او اضطرارية، وبتعبير آخر: انه لا فرق بين ان يدخل الاختيار كجزء من العلية التامة او لا. ومعه فنسبة أفعال الإنسان او غيره من أشكال الأفعال الاختيارية، وكذلك النجوم لو كانت مختارة... نسبتها الى الفاعل هي نسبة ما به الوجود او نسبة العلية التامة وان كانت اختيارية. بمعنى انه يجب وجود المعلول عند وجودها بالوجوب الغيري.

نعم، تفرق العلة الاختيارية عن القسرية، بالنسبة الى العلة او الفاعل. حيث يستطيع المختار ان لا يفعل بينما لا تكون العلة القسرية مخولة بالترك.

بقي عندنا الاصطلاح الأخير وهو مجرد الترتب. وهو ما علمناه من المسلكين السابقين من نفي العلية الضرورية بين الأشياء. اما بالنسبة للعارفين فينسبون الجميع الى الله عز وجل. بمعنى انهم يثبتون علة (ما منه الوجود) وينفون علة (ما به الوجود).

واما بالنسبة الى الطبيعيين فينفون العلية بكل أشكالها، فنعود الى الصدفة المطلقة في كل شيء مع ان مفكريهم حاولوا ان ينفوها عن أصل الوجود بالقول

[1] [الفلسفة الاسلامية للشيخ محمد رضا المظفر إعداد محمد تقي الطباطبائي التبريزي: ص ٦١].

[2] [المصدر نفسه: ص ٦٣].

بأزلية الكون، وتخيلوا ان هذا يعوض عن ذلك. فكيف لا ينفونها بالنسبة الى تفاصيل الأسباب الكونية؟ وتمام الكلام في الفلسفة.

الناحية الثانية: قول من يقول بأن للنجوم والأفلاك أرواحاً او نفوساً او عقولاً تكون بها عالمة عامدة مختارة وقادرة وفاعلة.

وهذا، بالرغم من غرابته في الأذهان الاعتيادية، هو المشهور بين الفلاسفة الاسلاميين وكثير من اليونانيين وغيرهم. حتى انهم أخذوا الأمر مسلماً في عدد من المشاكل الفلسفية والعقائدية.

وقد استدلوا على ذلك بعدة أدلة نذكر بعضها:

الدليل الأول: حركات النجوم والكواكب، وهي حركات مرئية بالوجدان. فما هي علتها الفاعلية وما هي علتها الغائية أي الهدف من وراء الحركة؟

يجيب الملتزمون بظاهر الشريعة: ان العلة الفاعلية هو الله سبحانه على نحو القسر للكواكب والنجوم. والعلة الغائية هو معرفة الحساب من عدد السنين والشهور وغيرها، كما نص القرآن الكريم ﴿لِتَعْلَمُوا عَدَدَ السِّنِينَ وَالْحِسَابَ﴾[1].

غير ان الفلاسفة لا يرون هذا كافياً، فالله سبحانه وان كان هو الفاعل لكل شيء، ولكن يحتاج الأمر الى علة أخرى بين الخلق نفسه هي التي سميناها (بما به الوجود). كما ان العلة الغائية المذكورة مربوطة بالبشر فما هي العلة المربوطة بالكواكب نفسها؟

ومن هنا قالوا: في العلة الفاعلية هو الاختيار، يعني هي التي تسير باختيارها وارادتها. وقالوا في العلة الغائية هي ما نسميه بلغة المتشرعة: بطاعة الله عز وجل. وبلغة الفلاسفة التكامل نحو الكمال المطلق. ومعنى ذلك ان جهدها في حركاتها هذه تريد به التكامل والتسامي في هذا الطريق.

ومن هنا أثبتوا للأفلاك نفوساً ناطقة كالنفوس البشرية، وأضافوا انها طريق التأثير من العلل العليا الى العلل الدنيا، يعني ان لها نحواً من أنحاء التوسط في العلية. وان الفلك الأعلى تنطبع فيه بقدرة الله سبحانه مقادير سنة كاملة، ولا تزال تنزل الى

---

[1] [سورة يونس: الآية ٥].

شبكة ومنتديات جامع الائمة (ع)

حيز التطبيق الى نهاية السنة، باختيار وفاعلية الفلك نفسه.

وهم بالطبع لا يرون الفلك الأعلى نهاية العلل، بل هناك علل أعلى منه، كاللوح المحفوظ او العقل الفعال. كما ان هناك علل أدنى منه، وهي العلل الطبيعية المعروفة.

الدليل الثاني: التأثيرات الكوكبية على الأرض، كما يقول به المنجمون، ويكفي الاعتراف بها جزئياً. فان هذه التأثيرات انما تكون من قبل فاعل مختار. لأن مصالحها معروفة ومحسوسة لدينا، وكل عمل فيه مصلحة ففاعله عالم وعامد ومختار. واذا تكرر الأمر كان ذلك تأكيداً وإيضاحاً للفكرة.

وهنا يجيب المتشرعة الملتزمون بظاهر الشريعة، ان هذه المصالح موجودة بمشيئة الله سبحانه. وهذا لا يعني ان الكواكب نفسها فاعلة ومختارة.

ويجيب الفلاسفة: اننا كما نحتاج الى العلية في الخلق، أي ما به الوجود. نحتاج الى علة غائية أيضاً، لأن الفعل منسوب بنسبة صحيحة وكاملة الى الأفلاك. اذن فهي التي أنتجت النتائج المطلوبة والصحيحة، وكل من أنتج مثل هذا النتائج فهو فاعل مختار.

فهذه نبذة عن استدلال الفلاسفة. ولا أريد ان أكون مدافعاً عنها، لأن أسسها وتفريعاتها تخرج بعمقها وتفاصيلها عن مستوى هذا الكتاب.

والمهم ان القول بوجود الاختيار للأفلاك والنجوم ليس بالأمر الغريب، بل هو المشهور بين الفلاسفة فعلاً.

بقي ان نلتفت ولو بصورة موجزة الى ان العلم الطبيعي الحديث لم يأت بتفسير قطعي لحركات الكواكب والنجوم، وانما عرضوا نظريات واحتمالات لنشئ الكون لا يمكن ان تدخل تحت التجربة التي يؤمنون بأنها الاسلوب الرئيسي او الوحيد للاستدلال. ولا زالوا يحاولون التعمق في ذلك بمحاولات تكاد ان تكون يائسة.

ومن المؤسف ان هذا المنحى أسقط العلة الفاعلية والعلة الغائية بالمرة او كاد. بالرغم من ان الإنسان مجبول في تكوين عقله على ادراك ذلك. واذا كان بعضهم قد

آمن بالخالق سبحانه، فانهم جزموا بالقسرية الفاعلية وانعدام الغائية في سائر العلل الطبيعية مهما كانت عالية او دانية.

ومن الطريف انهم ان آمنوا بالخالق سبحانه، فانهم يعتبرونه العلة الأولى، ولا يعتبرون له أي تأثير له فيما دون ذلك. فيبقى السؤال مفتوحاً ضدهم: بأن هذه النتائج الطيبة والمطلوبة في تنظيم الطبيعة والكون كيف حصلت، ان كان الفاعل ليس له علم ولا اختيار، وليس له علة غائية؟

فهم بين أمرين: اما ان يعترفوا بتأثير الخالق في كل صغيرة وكبيرة، كما هو المشهور بين العارفين لتكون الحكمة موزعة بين كل الأشياء بانتظام. واما ان يقولوا بالعلة الغائية والاختيار لكل الأسباب الطبيعية. واما بالنسبة الى من ينفي وجود الخالق فالأمر عنده أصعب كما هو واضح.

الناحية الثالثة: من الأفكار المستغربة في التنجيم عند الفرد الاعتيادي، هو أشكال التأثير للعالم الأعلى في العالم الأدنى او الحياة الدنيا. بعد ان تم الحديث عن أصل التأثير في الناحية السابقة.

واذا نظرنا الى التأثير بمعناه الواسع يعني غير الخاص بالتنجيم. وجدنا بعضه واضح الصحة ومحسوساً. وبعضه مصرحاً به في القرآن الكريم... الأمر الذي يرفع الغرابة عن مزاعم المنجمين. فان هذا التأثير ان كان ممكناً على نطاق ضيق فليكن كذلك على نطاق واسع والأمثال فيما يجوز وما لا يجوز واحد.

فمن الآثار المحسوسة: ضوء الشمس في النهار وحرارتها المسماة بالطاقة الشمسية. وضوء القمر بالليل. وضوء النجوم فيه أيضاً.

وكذلك: جمال صفحة السماء بالنجوم. قال الله سبحانه[1]: **﴿إِنَّا زَيَّنَّا السَّمَاءَ الدُّنْيَا بِزِينَةٍ الْكَوَاكِبِ﴾**.

وكذلك: معرفة السنين والشهور والتواريخ. قال جل جلاله[2]: **﴿لِتَعْلَمُوا عَدَدَ السِّنِينَ وَالْحِسَابَ﴾**.

---

[1] [سورة الصافات: الآية ٦].

[2] [سورة يونس: الآية ٥].

شبكة ومنتديات جامع الائمة (ع)

وكذلك: معرفة الإنسان التائه كالقافلة في الصحراء او السفينة في البحر موقعها من الأرض عند النظر في النجوم كالنجم القطبي وغيره. وهو قوله تعالى[1]: ﴿وَعَلامَاتٍ وَبِالنَّجْمِ هُمْ يَهْتَدُونَ﴾. وقوله جل جلاله[2]: ﴿وَهُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ النُّجُومَ لِتَهْتَدُوا بِهَا فِي ظُلُمَاتِ الْبَرِّ وَالْبَحْرِ﴾

وكذلك: تأثير الشمس في نمو النبات والإنسان والحيوان، بتفاصيل علمية ليس هذا محل شرحها.

وكذلك: تأثير القمر في المد والجزر، على ما ذكروه.

ومما اختص به القرآن الكريم: التصريح بأن الشهب والنيازك جعلت كطرد للشياطين عن الصعود الى السماء ومحاولة الاستماع الى كلام الملأ الأعلى. ﴿وَحِفْظاً مِنْ كُلِّ شَيْطَانٍ مَارِدٍ لا يَسَّمَّعُونَ إِلَى الْمَلَأِ الْأعلى وَيُقْذَفُونَ مِنْ كُلِّ جَانِبٍ دُحُوراً وَلَهُمْ عَذَابٌ وَاصِبٌ﴾[3].

ولهذا الأمر بعض التفاصيل التي لا حاجة الى سردها الآن.

واما قوله تعالى[4]: ﴿فَنَظَرَ نَظْرَةً فِي النُّجُومِ،فَقَالَ: إِنِّي سَقِيمٌ﴾. فالآية بظاهرها تدل على تأثير مغاير لكل ما سبق. اذ يبدو ان ابراهيم الخليل عليه السلام استطاع ان يكتشف مرضه من النظر في أوضاع النجوم. وهذا لا يكون عادة الا اذا كان هناك شكل من الاقتران او السببية بين وضع النجوم وبين هذا المرض. وهذا هو الذي يدعيه المنجمون تماماً.

هذا بغض النظر عن امكان اعطاء تفسيرات أخرى للآية سبق بعضها.

على ان التفكير الناضج والمتأخر لدى الفلكيين المحدثين هو الترابط الكوني الشامل.. فما من شيء الا وله تأثير قريب او بعيد على شيء آخر، بحيث لو كان على غير هذا الشكل...أكثر او أقل... لأضر بغيره ضرراً قليلاً او كثيراً، حسب

---

(١) [سورة النحل: الآية ١٦].

(٢) [سورة الأنعام: الآية ٩٧].

(٣) [سورة الصافات: الآيات ٧ ـ ٩].

(٤) [سورة الصافات: الآيات ٨٨ ـ ٨٩].

مقدار ارتباطه به.

الا انهم يفهمون هذا الترابط لا على شكل الفهم السابق للمنجمين، بل على أساس قيامه على شكل من أشكال التسبيب الطبيعي، ولكنه بحكمة وتدبير و(عقل كوني) شامل تبدو فيه الحكمة والمصلحة مرئية للعيان.

وعلى أي حال، فالحكمة مما لا ينكره المنجمون المؤمنون بالخالق سبحانه. وهم يعتقدون، انهم متعمقون في فهم الأسباب أكثر مما يجدها المفكر في معمله او تجاربه. ولا ينبغي ان ننسى ما قاله الطبيعيون المحدثون أيضاً من انهم لم يعرفوا الا زاوية صغيرة من الكون وان المجهول عندهم أوسع وأعمق بكثير من المعلوم، فلعل المنجمين قد التفتوا الى شيء من ذلك العمق أكثر مما التفت اليه الطبيعيون.

ولعلنا حين نقول او نسمع (ان أصل الحساب حق) وانه (من علوم الأنبياء) نأمل ان يكون هذا الحساب قد استوعب الترابط الكوني بكل جوانبه، غير انه ترابط عميق أعلى من الطاقة البشرية والفهم الإنساني وان (قليله لا ينفع وكثيره لا يدرك).

فصل

السحر

شبكة ومنتديات جامع الائمة (ع)

قال أهل اللغة[1]: السحر كل عمل يتقرب به الى الشيطان. والأعمال التي تأخذ العين حتى يظن الناس ان الأصل على ما يُرى.

والسحر: الأخذة بالضم او الفتح ـ وحدة الأخذ ـ وكل ما لطف مأخذه ودق فهو سحر والجمع أسحار وسحور. ورجل ساحر من قوم سَحرة وسُحار. وسحّار من قوم سحارين ولا يكسر.

والسحر: البيان في فطنة. ومنه ما ورد عن النبي ﷺ: ان من البيان لسحراً.

قال الأزهري: وأصل السحر صرف الشيء عن حقيقته الى غيره. فكان الساحر لما أرى الباطل في صورة الحق وخيل الشيء على غير حقيقته قد سحر الشيء عن وجهه أي صرفه. وقال الفراء في قوله تعالى: ﴿فَأَنَّى تُسْحَرُونَ﴾. معناه: فأنى تصرفون. ومثله: ﴿فَأَنَّى تُؤْفَكُونَ﴾. افك وسحر سواء. وقال يونس: تقول العرب للرجل ما سحرك عن وجه كذا أي ما صرفك عنه.

وروى شمر عن ابن عائشة: قال: العرب انما سمت السحر سحراً لأنه يزيل الصحة الى المرض. وانما يقال سحره أي أزاله عن البغض الى الحب.

ولا يخفى ونحن في أول الفصل، اننا نتحدث عن شيء مجهول الكنه نسبياً لا يعرف الناس منه الا القليل. فان السحرة لا يعربون عن سر الصنعة الا لمن سلك طريقهم ووصل الى مرتبتهم.

ومن هنا فكل من عرّف السحر من المصادر المتوفرة، وغير المتوفرة، فانما هو

---

[1] لسان العرب: [ج ٤. ص ٣٤٨].

ناظر اليه عن بعد وليس ناظراً من قرب. ولا يوجد هناك مصدر يكون مؤلفه ساحراً فعلاً ليعرفنا السحر عن حقيقة تفاصيله.

الا ان الأمر ليس مجهولاً مطلقاً، وخاصة اذا اعتمد الفرد على المصادر الموثوقة.

والسحر فيه جهتان مهمتان لابد من سبر غمارهما حسب الامكان:

أولاً: في التعريف بالقوانين التي يعتمد عليها السحرة في انتاج أعمالهم الغريبة.

ثانياً: في ان السحر هل له واقع، يعني انه يغير الواقع عن واقعه فيجعل التفاحة صخرة حقيقة مثلاً. او انه مجرد تخييل وتوهم للناظرين فحسب. فان كان هناك تأثير فانما هو تأثير على نفوس الناظرين وعيونهم. او ان في السحر كلا الجانبين؟

واذا كان له كلا الجانبين فهو اذن واقعي. كل ما في الأمر انه كما يؤثر في الواقع يؤثر في العيون أيضاً، بصفتها أحد موجودات هذا العالم.

وينبغي ان نلتفت الى انه لا ربط بين الجهة الأولى والثانية، اذ يمكن صدق الجهة الأولى على كلا الاحتمالين من الجهة الثانية. فانه لابد من وجود شيء من القوانين يعتمد عليها الساحر في تغييره للواقع الخارجي او تغييره للواقع النفسي أعني الخيال والايهام.

ومن هنا لابد من التحدث في هاتين الجهتين قبل الدخول في التفاصيل الأخرى:

الجهة الأولى: في نوعية او ماهية القوانين التي يعتمد عليها السحرة في ايجاد أعمالهم السحرية.

وأفضل ما وجدت في المصادر المتوفرة ما يلي:

قال[1] في الإيضاح عن السحر: انه استحداث الخوارق، اما بمجرد التأثيرات النفسانية وهو السحر. او بالاستعانة بالفلكيات فقط. وهو دعوة الكواكب. او

---

[1] المكاسب: ٣٣.

شبكة ومنتديات جامع الائمة (ع)

بتمزيج القوى السماوية بالقوة[١] الأرضية. وهي الطلسمات. او على سبيل الاستعانة بالأرواح الساذجة. وهي العزايم، ويدخل فيه النيرنجات. والكل حرام في شريعة الاسلام ومستحله كافر.

وقال في الكشكول بما مضمونه[٢]: ان السحرة اختلفوا في مصدر سحرهم، فمنهم من يقول: انه ناتج عن الجن ومنهم من يقول انه ناتج عن الطلسمات ومنهم من يقول انه ناتج[٣] النفوس القوية، ومنهم من يقول انه ناتج عن الفلكيات.

ومن الطريف ما نقل عن المجلسي في بحار الأنوار[٤]، حيث قال ما حاصله: ان السحر على أقسام:

الأول: سحر الكلدانيين الذين كانوا في قديم الدهر. وهم قوم كانوا يعبدون الكواكب ويزعمون انها المدبرة لهذا العالم ومنها تصدر الخيرات والشرور والسعادات والنحوسات. ثم ذكر: انهم على ثلاثة مذاهب: فمنهم من يزعم انها الواجبة لذاتها الخالقة للعالم ومنهم من يزعم انها قديمة لقدم العلة المؤثرة فيها. ومنهم من يزعم انها حادثة مخلوقة فعّالة مختارة فوض خالقها أمر العالم اليها.

والساحر عند هذه الفرق من يعرف القوى العالية الفعالة، بسائطها ومركباتها ويعرف ما يليق بالعالم السفلي. ويعرف معداتها ليعدها وعوائقها ليدفعها بحسب الطاقة البشرية، فيكون متمكناً من استحداث ما يخرق العادة.

الثاني: سحر أصحاب الاوهام والنفوس القوية.

الثالث: الاستعانة بالأرواح الأرضية. وقد أنكرها بعض الفلاسفة. وقال بها الأكابر منهم وهي في أنفسها مختلفة. فمنهم خيرة وهم مؤمنو الجن وشريرة وهم كفار الجن وشياطينهم.

الرابع: التخيلات والأخذ بالعيون. مثل راكب السفينة، يتخيل نفسه ساكناً

---

[١] [لعل المقصود (القوى) بدل (القوة)].

[٢] [الكشكول: ج ٢. ص ٣٠٨].

[٣] [لعل هنا كلمة ساقطة مثل (عن) أو (من)].

[٤] [بحار الأنوار: ج ٦٠. ص ٣].

والشط متحركاً.

الخامس: الأعمال العجيبة التي تظهر من تركيب الآلات المركبة على نسب الهندسة كرقاص يرقص وفارسان يقتتلان.

السادس: الاستعانة بخواص الأدوية مثل ان تجعل في الطعام بعض الأدوية المبلدة او المزيلة للعقل او الدخن المسكر او عصارة البنج المجعول في الملبس. وهذا مما لا سبيل الى انكاره، واثر المغناطيس شاهد.

السابع: تعليق القلب: وهو ان يدعي الساحر انه يعرف علم الكيميا والليميا والاسم الاعظم حتى يميل اليه العوام وليس له أصل.

الثامن: النميمة. انتهى.

وانما وصفنا هذا الوصف بأنه طريف، لأنه عد من السحر ما ليس منه قطعاً كالنميمة واستعمال الآلات الهندسية، او الميكانيكية والمغناطيس وغيرها.

وقد ذكرنا في بعض كتاباتنا القديمة، ما مضمونه:

ان القوانين الكونية على ثلاث مراتب نذكرها بالترتيب من الأدنى الى الأعلى.

المرتبة الأولى: القوانين الطبيعية المعهودة التي يعرب عنها عادة علوم الفيزياء والكيمياء والفلك والطب ونحوها. ومنها: قانون الجاذبية وسرعة النور وغيرها.

المرتبة الثانية: ما سميناه بالقوانين الوسطى: لأنها متوسطة بين ما هو أعلى منها وما هو أدنى منها.

وهي عدة أنواع سبقت الاشارة الى بعضها: منها تسخير الجن ومنها استعمال الطلسمات ومنها علم الجفر او علم الحروف. ومنها قوانين الأفلاك باصطلاح القدماء وهي ما دون فلك الأفلاك او الفلك الأعلى، الى غير ذلك.

المرتبة الثالثة: قوانين عالم الجبروت الالهية وهي الأعمال او النتائج التي تظهر من العقول المجردة والملائكة المقربين والأرواح العليا. فما فوقها.

وقلنا هناك ان السحر هو ما ينتج من القوانين الوسطى، كلها او بعضها على تفصيل قد نشير اليه ان شاء الله تعالى. على حين تنتج المعجزة من القوانين ذات

شبكة ومنتديات جامع الائمة (ع)

المرتبة الثالثة. وسنشير الى ذلك أيضاً بعونه تعالى.

ومعنى كونها مرتبة في العلو: انها مترتبة في الشرف والأهمية او قل: انها مترتبة من حيث السيطرة والشمول. لأن عوالمها مسيطرة بعضها على بعض. وكلما كان العالم عالياً كان مسيطراً على ما تحته، كما هو مسطور في الفلسفة.

ولكن قد نقول بازاء هذا الاستنتاج: ان هناك رتبة رابعة من القوانين وهي أسفل منها جميعاً، يعتقد بعض الناس بوجودها. وهي قوانين ما يسمى (بعالم الظلام) او الأرض السفلى ونحوها حيث محل سكنى الشياطين والمردة والأرواح الشريرة.

وتلك المرتبة من الوجود ـ لو صحت ـ لها أعمالها ولها قوانينها، وهي التي يستخدمها السحرة، فانهم بطبعهم يرون ان كمالهم هو الوصول الى عالم الظلام والاتحاد بالشياطين. على حين ان أهل المعرفة من البشر يرون ان الكمال الحقيقي هو الوصول الى عالم النور، وهو المشار اليه في المرتبة الثالثة السابقة.

وينبغي ان نشير هنا الى بعض الأمور:

الأمر الأول: ان السحر ليس هو وجود أي عالم من تلك العوالم ولا وجود القوانين التي تحكمه. فان لتلك العوالم مصالح في وجودها حسب الحكمة الالهية التي اقتضتها وأحكمت تدبيرها.

وانما السحر هو استغلال تلك القوانين من قبل الساحر او الفرد الدنيوي أعني من عالمنا هذا استغلالاً معيناً، يغلب عليه الاضرار بالآخرين.

الأمر الثاني: ان كل القوانين السابقة مما ينتج أحياناً أعمالاً خارقة للعادة، حتى القوانين الطبيعية كصناعة الروبوت مثلاً او اعادة البصر الى الأعمى طبياً او غير ذلك، كل ما في الأمر ان التدرج المعهود في العلوم والاعتياد عليها، جعلها في ضمن الأمور المعتادة. ولكن يمكن ان نتصور فرداً منذ مئة سنة او أكثر، فماذا سيقول عن هذه النتائج الخارقة؟

والكلام الآن ان السحر ما هو؟

أولاً: هل هو الناتج من قوانين عالم الظلام؟

ثانياً: او انه الناتج من قوانين العالم الأوسط كلها؟

ثالثاً: او هو الناتج من بعض قوانين العالم الأوسط، دون الجميع؟

رابعاً: انه هو الناتج من مجموع العالمين الأوسط والأدنى؟

والذي أراه ان العالم الأسفل يمكن ان يكون منبعاً للسحر. واما العالم الأوسط فليس كله كذلك. بل لعله كله ليس كذلك، الا ما جاء بالاضرار بالآخرين.

وانما هو عالم فسيح فيه عدة أشكال من التصرفات. كما يوجد في عالمنا هذا قوانين فيزياوية وكيمياوية وغير ذلك. ولا شك ان تسخير الجن بمجرده ليس سحراً، ولم يفت فقيه بحرمته فيما أعلم. كما ان علم الجفر الذي هو استخدام الحروف لاستنتاج النتائج الغيبية ليس سحراً. ولا يقول أحد بحرمته. ويكفينا في جوازه ما دل من السنة[1] على انه كان لدى فاطمة سلام الله عليها: الجفر الجامع وفيه كل شيء مسطور، حتى ارش الخدش.

بقي عندنا قوانين الطلسمات وقوانين الفلك الأدنى. ولا أعتقد ان استخدامه لنفع الآخرين سحراً ولا حراماً. نعم لا شك ان استخدامها للضرر حرام. ولعلها بصفتها أفعالاً خارقة للعادة تكتسب صورة السحر عملياً وعرفاً.

كما ان تسخير الجن، بمعنى تسخير فسقتهم وشياطينهم لا يكون عادة الا للضرر. فيكون حراماً أيضاً بصفتها سبباً للأفعال الخارقة، فسوف يكون سحراً من الناحية العملية او العرفية. وان كان تسميتها بالكهانة أقرب كما سيأتي في الفصل الخاص بها وسيأتي إيضاحات حول ذلك في نهايات هذا الفصل.

الأمر الثالث: هل السحر هو العلم او هو التطبيق.

طبعاً من الناحية العرفية فان السحر هو التطبيق. لأن الناس يجدون من سحر الساحر ذلك. ولا يشعرون بعلمه النظري بطبيعة الحال.

فهل نستطيع ان نسمي من يعرف علم تلك القوانين ساحراً، وان لم يطبقه في حياته؟ لا شك ان هذه تسمية غير عرفية ولا صحيحة.

---

[1] [الكافي:ج ١. باب (فيه ذكر الصحيفة و الجفر...). ص ٢٣٨. أحاديث عدة في الباب].

شبكة ومنتديات جامع الائمة (ع)

الأمر الرابع: هل يؤخذ في السحر شرط الاضرار. يعني ان العمل المضر بتلك القوانين هو السحر، دون استخدامها النافع. فانه ليس بسحر.

او ان كلا الشكلين هو السحر؟ كل ما في الأمر ان النافع منها جائز شرعاً وإنسانياً واما الضار فهو محرم.

والانصاف اننا ان فهمنا من السحر استخدام تلك القوانين استخداماً خارقاً للطبيعة. فيكون الاستخدام النافع سحراً أيضاً وان كان جائزاً. وقد سبقت ما فيه من المناقشة.

الأمر الخامس: هل يشترط في السحر ان يكون له طرف آخر غير الساحر؟ يعني: ان يوجد فيه شخص مسحور. ام لا يشترط ذلك. فيكفي فيه بعض الاستخدامات الغريبة القائمة بحد ذاتها او قائمة بالساحر نفسه؟

الظاهر الاحتمال الثاني، ما دام السحر هو استخدام تلك القوانين.

الأمر السادس: هل يشترط في السحر ان يكون الناتج او العمل خارقاً للطبيعة. او يكفي ان يكون عملاً ما، سواء كان خارقاً او غير خارق ما دام ناتجاً عن القوانين المشار اليها، وغير ناتج عن القوانين الطبيعية؟

والذي سمعناه من المصادر انه يشترط في السحر ان يكون عملاً خارقاً للطبيعة. اذن فالعمل غير الخارق ليس سحراً لا عرفاً ولا عقلاً. مهما كان منشؤه.

الأمر السابع: هل السحر أمر واقعي او أمر تخييلي لا يحتوي الا على التأثير في النفس او الخيال او الوهم ما شئت فعبر؟ فهذا ما سنبحثه في جهة مستقلة بعونه تعالى.

الأمر الثامن: ان المجلسي عدَّ للسحر ثمان تطبيقات او مصاديق. الا ان الصحيح ان الخمسة الأخيرة منها خارجة عن السحر يقيناً.

قال: **الرابع:** التخييلات والأخذ بالعيون. كراكب السفينة يتخيل نفسه ساكناً والشط متحركاً.

وهذا التعبير ان دل على شيء فانما يدل على ما يسمى (الشعوذة) وهي الأعمال التي تبدو غريبة نتيجة لسرعة الحركة في اليد او الرأس او غيرها.

قال: الخامس: الأعمال العجيبة التي تظهر من تركيب الآلات على النسب الهندسية كرقاص يرقص وفارسان يقتتلان.

وبالرغم من احترامي لهذين المثالين اللذين لم يتوصل اليهما العلم الحديث لحد الآن. فانه ليس من السحر بحال. لأنه ناتج من نظام هندسي او ميكانيكي او غيره. وعلى أي حال فهو من القوانين الطبيعية وليس من خارجها.

قال: السادس: الاستعانة بخواص الأدوية... الخ.

وهذا واضح انه استخدام للقوانين الطبيعية دون ما سواها. كل ما في الأمر ان بعض هذه الاستخدامات قد تكون مضرة، فتكون مقدمة لبعض أشكال السحر الذي يترتب عليها، بمعنى انها تسهل عمل الساحر او تمهد له. وليس معناه انها سحر بالفعل.

وقال: السابع: تعليق القلب... الخ. وقد شرحه على انه تزوير (وليس له أصل) كما قال. كل ما في الموضوع ان الفرد عندما يعتقد بشيء ينبعث نفسياً نحو نتائجه. وقد ورد[1]: من اعتقد بحجر كفاه. وعلى أي حال فمن الواضح انه ليس من السحر.

وقال: الثامن: النميمة. أقول: من الواضح انها ليست سحراً. والعجيب انه عدها مع السحر بالرغم من هذا الوضوح. وانما ينبغي لنا ان نبحث له عن الأعذار التي أوجبت له هذا التعداد.

فالنميمة تنتج نتائجها مع غفلة الفرد الذي يشتغل النمام ضده، فتكون له نحواً من المفاجأة والعجب. وهذا يجعلها شبيهة بالسحر مجازاً. ولذا ذكرها هنا، وهو أعلم بما قال.

الأمر التاسع: انه قد يخطر في البال: ان العالم الأدنى او عالم الظلام، لما كان

---

[1] [لم أعثر على مصدره في حدود ما هو متوفر من مصادر. لكن ورد في عوالي اللئالي لأبي جمهور الاحسائي: عن الامام الحسن العسكري عليه السلام: أحسن ظنك ولو بحجر يطرح الله فيه سره، فتناول نصيبك منه، فقلت: يا بن رسول الله ولو بحجر؟ فقال: ألا تنظرون الى الحجر الأسود. انظر ج ١. ص ٢٤].

شبكة ومنتديات جامع الائمة (ع)

أدنى وأقل من عالم الطبيعة فهو لا يمكن ان يؤثر فيه على الاطلاق. لأننا نعرف ان كل عالم أعلى مسيطر على ما دونه وكل عالم أدنى فليس له السيطرة على ما فوقه... وهذا ينطبق على عالم الظلام.

وهذا يمكن ان يجاب بعدة وجوه نذكر منها واحداً. وهو ان عالم الظلام ان خلي ونفسه، فهو غير قابل للتأثير في عالم الطبيعة لأنه أدنى منه. الا ان تأثيراته في الطبيعة انما تكون بواسطة الساحر نفسه، الذي يناسب وجوده وجود عالم الطبيعة بطبيعة الحال.

فاذا مرت تلك القوانين بنفس الساحر وارادته اكتسبت (إعلاءً) معيناً وأصبحت مناسبة مع عالم الطبيعة، بحيث يمكنها التأثير فيه.

الأمر العاشر: ان هناك فكرة فلسفية معينة تمت الى فهم العالم بصلة، ليس لها ارتباط مباشر بما نتحدث عنه في هذا الفصل. يحسن ان نذكرها ونذكر عدم ارتباطها. وانما هي بالنسبة الى هذا الحديث مجرد أمر نظري، وان كانت تطبيقية في مجالات أخرى.

فاننا ذكرنا في كتابنا اليوم الموعود[1]: ان القوانين الطبيعية ليس لها وجود لأن معنى القانون معنى انتزاعي، كمفهوم الإنسانية والحيوانية وغيرها، يجمعها الذهن ويحكم بوجودها من وجود أفرادها.

فمثلاً: ان الذهن البشري حين يجد سقوط التفاحة وسقوط الحديدة وسقوط أي شيء مكرراً، يحكم بأن هناك معنى عام كلي اسمه قانون الجاذبية. وهو مفهوم ذهني وليس له واقع خارجي.

وانما الواقع الخارجي للأفراد والتطبيقات ليس الا، ولا نستطيع ان نقول للمفهوم الذهني انه مؤثر في الأفراد على الاطلاق، فكيف أصبح قانوناً حاكماً على الطبيعة ومتنفذاً فيها؟

وهذا المعنى يشمل كل ما نسميه بالقانون، لا أعني القانون الوضعي، بل القانون الكوني او التكويني، سواء كان في عالم الطبيعة ام في غيره. فالقوانين في

---

[1] [اليوم الموعود: ص ٨٠. دار الكتاب العربي - مكتبة الصدر لطباعة ونشر الكتب الاسلامية].

العوالم الأخرى علياها وسفلاها أيضاً غير موجودة، وانما الموجود هو تأثير أفرادها بعضها في بعض.

وبالرغم من اننا عبرنا فيما سبق بالقوانين، ولعلنا نعبر بعد ذلك أيضاً، الا انه من باب مجاراة الخطأ الشائع. والتكلم بلغة الآخرين... الا ان الصحيح هو ذلك.

الا ان هذا ـ كما قلنا ـ لا يؤثر على مجرى حديثنا او قل: لا يؤثر على مجرى السحر والساحرين. كما هو غير مؤثر في تأثيرات عالم الطبيعة نفسه. فان المهم هو تأثير عالم في عالم لينتج نتائج خارقة لنسميه سحراً والمؤثر هو الأفراد، او هو القانون. هذا غير مهم الآن من الناحية العملية. وان كان الصحيح هو تأثير الأفراد او المصاديق دون القانون.

الجهة الثانية: ان السحر هل هو واقعي او تخييلي؟

لا شك ان في السحر ما هو تخييلي، او ان قسماً منه كذلك، كما يدل عليه قوله تعالى: ﴿**يُخَيَّلُ إِلَيْهِ مِنْ سِحْرِهِمْ أَنَّهَا تَسْعَى**﴾[١].

الا ان المهم الآن ان السحر هل يستطيع التأثير في الواقع، كما يستطيع التأثير في الوهم والخيال؟ او انه خاص بالشكل الثاني من التأثير ولا يؤثر في الواقع على الاطلاق؟

لا شك ان المفهوم من عدد من تعاريف السحر، هو الرأي الأخير، يعني الاختصاص بالتخييل. وهو المشهور بين فقهائنا بما فيهم سيدنا الأستاذ وبعض أساتذتنا[٢].

وكان بعض أساتذتنا يقول ما مؤداه: ان آلات التصوير لا تصوّر التخييل السحري بل تصور الواقع. فالبرغم من ان العين ترى الواقع متغيراً الا ان آلة التصوير تراه كما هو لو صح التعبير[٣].

---

[١] [سورة طه: الآية ٦٦].

[٢] [انظر مصباح الفقاهة تقريرات أبحاث الخوئي لمحمد علي التوحيدي: ج ١. ص ٤٤٧ ـ ٤٥١. وكذلك انظر تعليقة السيد محمد باقر الصدر على منهاج الصالحين: ج ٢. ص ١١. المسألة ٢٠]

[٣] [لم أقف على مصدره فلعله مما سمعه منه مباشرة].

شبكة ومنتديات جامع الائمة (ع)

كما انه كان يقول: ان تغيير الواقع ليس من السحر وليس حراماً. فلو كان لشخص طريقة بأن يذهب الملوحة من مياه البحار فليفعل فانه سيخدم البشرية خدمة عظيمة!

الا ان كلا الأمرين قابلين للمناقشة:

اما الأمر الأول: وهو عدم تصوير التخييل السحري. فهو خلاف الوجدان الحسي. لأن الالعاب السحرية المعروضة في التلفزيون واضحة في نقل ما يحدث عن طريق السحر. فلو كانت آلة التصوير عاجزة عن تصوير التخييل السحري لما أمكن تصويره بالتلفزيون ومن ثم عرضه بعد ذلك.

وهذا يعني أحد أمرين:

أحدهما: وهو الأهم: ان السحر واقعي وليس تخييلياً، دائماً. وآلة التصوير تأخذ الواقع الجديد الذي يحصل بالسحر.

نعم، أنواع السحر التخييلي، لا دليل على امكان تصويره بالآلات.

ثانيهما: ان صح ما كان يقول من ان جميع السحر تخييلي. فمعناه ان الساحر كما يؤثر سحره على أعين المشاهدين وخيالهم. كذلك هو يؤثر على آلات التصوير وبنفس النسبة.

ومعه، فاذا كانت كل الدلائل المتوفرة لدينا تدلنا على ان تغييراً قد حصل في الواقع فعلاً، فكيف نستطيع ان نكذب الحس وآلات التصوير الدقيقة؟ وبالتالي كيف نبرهن على ان هذا السحر الذي يبدو واقعياً بكل الوسائل، انه ليس كذلك؟

واما الأمر الثاني: أعني ان تغير الواقع ليس من السحر. فهو ناتج من قناعته قدس سره بأن السحر خاص بالتخييلي. وهذا ما سنناقشه الآن.

فان هذه القناعة تنشأ من مراجعة التعاريف. والانصاف انها وان احتوى بعضها على ذلك، الا انها ليست جميعاً كذلك. بل ان أكثر تعاريفه تؤكد على واقعيته.

وحتى ما نقلناه عن بعض المصادر من قوله عن السحر: انه استحداث الخوارق بايجاد التأثيرات النفسانية وهو السحر... لا يدل على هذا أيضاً.

لأن المراد بالتأثيرات النفسانية ليس هو التأثير على نفس الناظر وانما هو تأثير نفس الساحر في ايجاد السحر. ولا شك ان لها مدخلاً في ذلك عن طريق فرض الارادة. وهذا معناه ان هذا القائل يرى ان السحر من تأثير النفوس القوية... وهو ما عرفناه انه أحد أسباب السحر فعلاً.

واذا شككنا في مراد هذا المؤلف من تعريفه فلا أقل اننا لا نستطيع ان نجزم او نطمئن ان مراده التخييل او التأثير على نفوس الناظرين. اذ يبقى الاحتمال الآخر موجوداً. واذا دخل الاحتمال بطل الاستدلال.

وبالتأكيد، ولا أقل من الاحتمال أيضاً: ان كل من عرف السحر بهذا التعريف، أعني مجرد التخييل. اعتمد على الفهم العام للآية الكريمة. فهو يعتقد انه أخذ تعريفه من القرآن الكريم، فتكون قيمة هذه التعاريف مرتبطة بقيمة هذا الفهم من الآية الكريمة، وهو ما سنبحثه الآن.

الاستدلال بالقرآن الكريم:

قد يستدل بالقرآن الكريم على ان السحر تخييلي وليس واقعياً. بشكلين يعتبر أحدهما تعميقاً للآخر:

الشكل الأول: قوله تعالى: ﴿يُخَيَّلُ إِلَيْهِ مِنْ سِحْرِهِمْ أَنَّهَا تَسْعَى﴾. وكذلك قوله تعالى: ﴿سَحَرُوا أَعْيُنَ النَّاسِ وَاسْتَرْهَبُوهُمْ وَجَاءُوا بِسِحْرٍ عَظِيمٍ﴾[1].

والآية الأولى نص في ان ما فعله السحرة انما هو التخييل. والآية الثانية تنص على انهم سحروا أعين الناس. وبعد التجريد عن الخصوصية، يعني ان نفهم ان المراد ليس هو العين بذاتها وانما هو ابصارها واحساسها. يرجع المحصل العام لهذه الآية الى سابقتها، ويكون معنى الآيتين الكريمتين واحداً. وهو ان السحر هو التخييل.

---

[1] [سورة الأعراف: الآية ١١٦].

شبكة ومنتديات جامع الائمة (ع)

الشكل الثاني: ان نستدل بالآية الثانية السابقة: ﴿وجاءوا بسحرٍ عظيم﴾ ونقول: انها وصفت السحر الذي فعلوه بأنه عظيم. فاذا ضممنا ذلك الى الآية الأولى التي تدل على انه تخييلي. استطعنا ان نفهم ان كل السحر تخييلي. لأن السحر العظيم اذا كان كذلك فكيف بغيره؟

ولابد ان يكون السحر العظيم هو أعلى أنواع السحر، وهو في نفس الوقت تخييلي. اذن لا يوجد في السحر ما هو غير تخييلي بنص القرآن الكريم.

وهذا الوجه تعميق للوجه الأول، وهو غاية ما يستدل به الذاهبون الى هذه النتيجة من المفكرين.

الا انه قابل للمناقشة من عدة وجوه أهمها:

أولاً: انه ثبت في علم اللغة وفي علم الأصول: ان العطف دال على التغاير بين المعطوف والمعطوف عليه. ولا يمكن ان يكونا تعبيراً عن شيء واحد.

وقد عددت الآية الثانية ثلاث أمور من تأثير السحر:

أولاً: سحروا أعين الناس.

ثانياً: استرهبوهم.

ثالثاً: جاءوا بسحر عظيم.

ومقتضى التغاير بين هذه العناوين المتعاطفة في الآية الكريمة، ان السحر العظيم ليس هو السحر لأعين الناس بل غيره. ولئن كان سحر أعين الناس تخييلياً فان السحر العظيم ليس تخييلياً بل هو واقعي. ولا أقل من احتمال ذلك، بحيث لا دليل من الآية على خلافه. بل هو ظاهر الآية، لأنه هو مقتضى التغاير في العطف. فاذا اتصف أحد القسمين بالتخيل كان القسم الآخر خالياً منه.

اذن، فالآية الكريمة دالة على وجود السحر الواقعي، وليست دالة على نفيه. كل ما في الأمر ان هؤلاء السحرة قد يكونوا جاءوا بنوعين من السحر أحدهما تخييلي والآخر واقعي.

ثانياً: ان التأثير السحري على العين او على الخيال، تأثير على الواقع، لأنها من مصاديق الواقع، على أي حال. واذا امكن التأثير على الواقع أحياناً أمكن

دائماً.

ولا دليل على ان التأثير التخييلي أسهل من التأثير الواقعي. بل لعله أصعب، لأن النفس حسب ما نعرف صعبة المراس أكثر من الطبيعة، فالتأثير عليها أقوى وأشد. فاذا أمكن للسحر الأمر الأشد أمكن الأمر الأخف. وان ناقشنا بكونه أشد فلا أقل من التساوي، فيكون امكانهما متساوياً.

ثالثاً: ان الخيال غير الوهم، وان استعمله الناس في معناه عرفاً. والطاقة النفسية التي تؤدي الى مخالفة الواقع او ادراك ما يخالفه، هي الوهم وليست هي الخيال. كما ثبت في الفلسفة.

واما الخيال، فهو قوة نفسية حقة، قال بعض الفلاسفة انها خلقها الله تعالى لرؤية الموجودات المجردة عن المادة. بعد ان كانت هذه العين الباصرة الدنيوية قاصرة عن رؤيتها.

وهذا هو ظاهر كلام ابن عربي في الفتوحات المكية وصدر المتألهين[1] في الأسفار الأربعة. فقد نقل في الأسفار عبارة عن الفتوحات موافقاً لها ومعترفاً بصحتها، ننقل منها محل الحاجة:

فاعلم ان هذه المقامات المذكورة لا يدرك الا بعين الخيال لا بعين الحس اذا شوهدت. فان صورها اذا مثلها الله فيما شاء ان يمثلها متخيلة فنراها أشخاصاً رأي العين. كما ترى المعاني بعين البصيرة. فان الله اذا قلل الكثير او كثر القليل فما نراه الا بعين الخيال لا بعين الحس وهو البصر في الحالين كما قال: ﴿وَإِذْ يُرِيكُمُوهُمْ إِذِ الْتَقَيْتُمْ فِي أَعْيُنِكُمْ قَلِيلاً وَيُقَلِّلُكُمْ فِي أَعْيُنِهِمْ﴾. وقال: ﴿يَرَوْنَهُمْ مِثْلَيْهِمْ رَأْيَ الْعَيْنِ﴾. وما كانوا مثليهم في الحس فلو لم يرهم بعين الخيال كانت الكثرة في القليل كذباً.

ثم قال: وما في الكون أعظم شبهة من التباس الخيال بالحس... ولولا علمه بنومه وانه رآه في حال نومه ما قال انه خيال. فكم يرى في حال اليقظة مثل هذا ويقول: انه رأى محسوساً بحسه. قال: وهذا باب واسع المجال وهو عند علماء الرسوم غير معتبر ولا عند الحكماء الذين يزعمون انهم قد علموا الحكمة. وقد نقصهم علم

---

[1] ج ٢. ص ٣٧٩.

شبكة ومنتديات جامع الائمة (ع)

شموخ هذه المرتبة على سائر المراتب ولا قدرها عندهم، فلا يعلم قدرها ولا قوة سلطانها الا الله ثم أهله من أولي العلم. والعلم بها أول مقامات النبوة.

الى ان قال: ويقع بعض ما يشاء العبد في الدنيا في الحس. واما في الخيال فكمشية الحق في النفوذ. فالحق مع العبد في هذه الحضرة على كل حال[1] ما يشاؤه العبد كما هو في الآخرة في حكم عموم المشية لأن باطن الإنسان هو ظاهره في الآخرة. فلذلك يتكون عن مشيته كل شيء اذا اشتهاه. الى آخر ما قال.

والعبارات الدالة على ذلك عديدة لا حاجة الى استقصائها.

فاذا عرفنا ذلك رأينا الآية الكريمة تقول: ﴿يُخَيَّلُ إِلَيْهِ مِنْ سِحْرِهِمْ أَنَّهَا تَسْعَى﴾. ولم تقل انه يتوهم ذلك. اذن فهذا الاحساس حق وليس بباطل. وهو المطلوب.

وقد يقال: ان فهم الخيال بهذا النحو اصطلاح فلسفي ولا يمكن ان نفهمه من النصوص الاسلامية الأولى: الكتاب والسنة. وانما نفهم ما عليه العرف. والخيال في العرف غير مطابق للواقع.

وهذا على القاعدة صحيح، بمعنى ان القاعدة نفسها صحيحة. الا ان تطبيقها في هذا المورد لا يخلو من مناقشة. لأن العرف لا شك يدرك فرقاً بين الوهم والخيال. الا انه لا يستوضحه بجلاء. وكل ما يدركه العرف اجمالاً ولا يعرفه تفصيلاً، فمن أين نستطيع ان نفهم التفصيل؟

فهنا لا يكون العرف مدركاً له ولا حجة فيه، لأنه لا يعرفه. فمن الطبيعي ان نبحث عنه في مصادر أخرى معمقة. فان الآية استعملت لفظ الخيال، وهذه المصادر تعرفنا على حقيقة الخيال.

اذن، فالقرآن الكريم غير دال بأي حال، على ان السحر كله مجرد تخييل او ايهام باطل، كما يريد الناس ان يفكروا ويقولوا.

---

[1] [في الفتوحات المكية كلمة (حال) غير موجودة انظر الفتوحات: ج ٣. ص ٥٠٧. وان كانت موجودة في الأسفار. والنص المنقول في الأسفار منقول من مواضع متفرقة من الفتوحات. انظر ج ٣. ص ٥٠٧ وما بعدها].

بل ان القرآن الكريم دال على واقعية السحر في الآية الكريمة الأخرى وهي قوله تعالى[1]: ﴿وَاتَّبَعُوا مَا تَتْلُوا الشَّيَاطِينُ عَلَى مُلْكِ سُلَيْمَانَ وَمَا كَفَرَ سُلَيْمَانُ وَلَكِنَّ الشَّيَاطِينَ كَفَرُوا يُعَلِّمُونَ النَّاسَ السِّحْرَ وَمَا أُنزِلَ عَلَى الْمَلَكَيْنِ بِبَابِلَ هَارُوتَ وَمَارُوتَ وَمَا يُعَلِّمَانِ مِنْ أَحَدٍ حَتَّى يَقُولا إِنَّمَا نَحْنُ فِتْنَةٌ فَلا تَكْفُرْ فَيَتَعَلَّمُونَ مِنْهُمَا مَا يُفَرِّقُونَ بِهِ بَيْنَ الْمَرْءِ وَزَوْجِهِ وَمَا هُمْ بِضَارِّينَ بِهِ مِنْ أَحَدٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ وَيَتَعَلَّمُونَ مَا يَضُرُّهُمْ وَلا يَنْفَعُهُمْ وَلَقَدْ عَلِمُوا لَمَنِ اشْتَرَاهُ مَا لَهُ فِي الْآخِرَةِ مِنْ خَلاقٍ وَلَبِئْسَ مَا شَرَوْا بِهِ أَنْفُسَهُمْ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ. وَلَوْ أَنَّهُمْ آمَنُوا وَاتَّقَوْا لَمَثُوبَةٌ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ خَيْرٌ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ﴾.

ويتم الكلام في هذه الآية الشريفة في عدة جهات:

الجهة الأولى: في فهم الآية عموماً.

وهي بحسب ظاهرها تعرب عن حادثتين منفصلتين: أولاهما: قامت بها الشياطين وثانيتهما: قامت بها الملائكة، وبالأخص: الملكين هاروت وماروت، وكلا الحادثتين موجبتان او سببان لتعلم السحر بالنسبة الى الناس. والظاهر ان كلاً منهما مفترقة عن الأخرى زماناً ومكاناً ببون شاسع.

فالأولى في فلسطين، محل ملك سليمان والأخرى ببابل... والظاهر انها بابل العراق. واما زمانهما فالأولى وقعت بعد وفاة سليمان. والأخرى جاءت مهملة من الزمن، فان المهم العبرة الموجودة في الحادثة وليس تاريخها.

وبابل عاشت، كمجتمع عدة آلاف من السنين، وان اندثرت الآن، ومن هنا قسموها الى عهود ثلاثة. ولا نعلم ما اذا كان بعض هذه العهود معاصراً مع ملك سليمان ام لا. ولا ان الحادثة التي في بابل حصلت خلال ملك سليمان ام قبله ام بعده. وعلى أي حال فليس هذا مهما الآن بالمرة.

اما الحادثة الأولى: فأوضح ما ينطبق على ظاهر الآية الكريمة من الروايات. ما عن الامام الباقر عليه السلام في حديث قال: **فلما هلك سليمان وضع ابليس السحر وكتبه في كتاب ثم طواه وكتب على ظهره: هذا ما وضع آصف بن برخيا للملك سليمان بن**

[1] سورة البقرة: الآية ١٠٣.

شبكة ومنتديات جامع الائمة (ع)

داود من ذخائر كنوز العلم. من أراد كذا وكذا فليعمل كذا وكذا.

ثم دفنه تحت سريره. ثم استثاره لهم فقرأوه. فقال الكافرون: ما كان يغلبنا سليمان الا بهذا. وقال المؤمنون بل هو عبد الله ونبيه. فقال الله جل ذكره ﴿وَاتَّبَعُوا مَا تَتْلُوا الشَّيَاطِينُ عَلَى مُلْكِ سُلَيْمَانَ﴾[1].

ومعه يكون معنى الآية: ان الكافرين ﴿اتَّبَعُوا﴾ يعني صدقوا ومشوا في هذا الطريق...﴿مَا تَتْلُوا الشَّيَاطِينُ﴾. والتلاوة هنا بمعنى القراءة ويراد بها التهمة كذباً. والشياطين هو ابليس ومردته.

﴿عَلَى مُلْكِ سُلَيْمَانَ﴾... يعني ضد ملك سليمان بحيث يبدو ان ملكه غير مشروع وقائم على السحر لا على المعجزة. ولا يراد بملك سليمان دولته، بل ممارسته للحكم شخصياً. لكي يكون هو مورد التهمة. ولا يراد به على عهد ملك سليمان او في عهده. لأن سليمان كان قد توفى كما سمعنا.

﴿وَمَا كَفَرَ سُلَيْمَانُ﴾ بعصيان الله والخروج عن طاعته ﴿وَلَكِنَّ الشَّيَاطِينَ كَفَرُوا﴾ بنفس السبب.

﴿يُعَلِّمُونَ النَّاسَ السِّحْرَ﴾ لأن الناس وجدوا ذلك الكتاب المكتوب في السحر وقرأوه او سمعوه بالتلاوة وحاولوا ان يصدقوه وان يطبقوه وان يتبعوه كما قال في أول الآية.

والحادثة الثانية تبدأ بقوله تعالى: ﴿وَمَا أُنْزِلَ عَلَى الْمَلَكَيْنِ﴾. والظاهر ان ما موصولة ومعطوفة على مثلها وهي ما الموصولة السابقة في قوله: ﴿مَا تَتْلُوا﴾. فيكون المعنى: واتبع الكافرون أيضاً: ما أنزل على الملكين. والكافرون هنا نوع الكافرين وليس مجتمعاً معيناً. والعطف يقتضي تكرار العامل، وهو اتبعوا.

وليس معطوفاً على السحر، وان كان أقرب اليه لفظاً. الا ان المعنى لا يناسبه أصلاً. لأنه يكون المعنى: ان الشياطين يعلمون الناس السحر ويعلمون أيضاً ما أنزل على الملكين الى آخر الآية. بما فيها النصيحة: ﴿إِنَّمَا نَحْنُ فِتْنَةٌ فَلَا تَكْفُرْ﴾. وهذا لا يقوله الشياطين بطبيعة الحال. كما ان عمل الملكين كان لرد السحر وليس

[1] الميزان: ج ١. ص ٢٣٧.

لاستحداثه، وهذا ما لا تريده الشياطين أيضاً.

وقد وردت في هذه الحادثة الثانية عدة روايات، أوضحها انطباقاً على ظاهر الآية الكريمة: رواية علي بن محمد بن سيار[1] عن أبويهما عن الحسن بن علي العسكري عن آبائه عليهم السلام في حديث: قال في قوله عز وجل: ﴿وَمَا أُنزِلَ عَلَى الْمَلَكَيْنِ بِبَابِلَ هَارُوتَ وَمَارُوتَ﴾. قال: كان بعد نوح عليه السلام قد كثرت السحرة المموهون. فبعث الله عز وجل ملكين الى نبي ذلك الزمان بذكر ما يسحر به السحرة وذكر ما يبطل به سحرهم، ويرد به كيدهم.

فتلقاه النبي عن الملكين وأداه الى عباد الله بأمر الله عز وجل. وأمرهم ان يقفوا به على السحر وان يبطلوه. ونهاهم ان يسحروا به الناس وهذا كمن يدل على السم وعلى ما يدفع به غائلة السم.

(الى ان قال): وما يعلمان من أحد ذلك السحر وابطاله حتى يقولا للمتعلم: انما نحن فتنة وامتحان للعباد ليطيعوا الله فيما يتعلمون من هذا ويبطلوا به كيد السحرة ولا يسحروهم. فلا تكفر باستعمال هذا السحر وطلب الاضرار به. ودعاء الناس الى ان يعتقدوا انك به تحي وتميت وتفعل ما لا يقدر عليه الا الله عز وجل. فان ذلك كفر.

(الى ان قال): ويتعلمون ما يضرهم ولا ينفعهم. لأنهم اذا تعلموا ذلك السحر ليسحروا به ويضروا به فقد تعلموا ما يضرهم في دينهم ولا ينفعهم. الحديث.

فقد فسرت هذه الرواية أخذ الناس عن الملكين بأنه عن طريق نبيهم وليس بالمباشرة. لأن الناس لا يرون ولا يسمعون الملائكة عادة.

وقوله: ﴿وَمَا أُنْزِل﴾ يعني أنزله الله عز وجل وعلمه سبحانه للملكين رحمة بالعباد لرد غائلة السحر الذي كان متفشياً في زمانهم فكانا يذكران العمل السحري ثم يذكران رده وابطاله. كما في من يذكر السم ويذكر طريقة ابطاله... كما مثلت به الرواية.

الا ان الناس تعلموا نطقهم بالسحر ولم يتعلموا نطقهم بالابطال. ولا أقل من

---

[1] الوسائل: أبواب ما يكتسب به. الباب ٢٥. الحديث ٤.

شبكة ومنتديات جامع الائمة (ع)

انهم تعلموا كلا الأمرين. فحصل انهم تعلموا السحر على أي حال. والنفس أمارة بالسوء وهي الى الشر أقرب من الخير وللاضرار أقرب من النفع. فازداد السحر عندهم بدل ان ينقص ويتلاشى.

﴿وَيَتَعَلَّمُونَ مَا يَضُرُّهُمْ وَلا يَنْفَعُهُمْ﴾ وهذا له عدة أشكال من الفهم نذكر أهمها:

الشكل الأول: ما أعربت عنه الرواية من ان تعلم السحر من الملكين اضرار بالدين، ومن ثم فهو اضرار بالنفس في الآخرة.

الشكل الثاني: ان تطبيق السحر اضرار بالآخرين. ومن أضر بالآخرين فقد أضر نفسه لسوء سمعته في الدنيا وعذابه في الآخرة.

الشكل الثالث: ان موضع الضرر هو المجتمع ككل، يعني: ما يضر به بعضهم بعضاً.

وقوله: ﴿وَلا يَنْفَعُهُمْ﴾. اما ان يراد به ان السحر يضرهم ولا ينفعهم. او يراد انهم يتعلمون ما يضرهم ولا يتعلمون ما ينفعهم وهو رد السحر. فتكون الآية دالة على إهمال الناس لهذه الجهة المهمة التي كانت هدفاً من ارسال الملكين، وهي رد السحر وابطاله. فانهم لم يتعلموه.

﴿وَلَقَدْ عَلِمُوا لَمَنِ اشْتَرَاهُ﴾ يعني تعلمه وشعر بأهميته. كما ان المشتري لا يشتري شيئاً الا ان يشعر بأهميته. ﴿مَا لَهُ فِي الْآخِرَةِ مِنْ خَلاقٍ﴾ يعني يبوء بالخسران في الآخرة.

فهذا هو المعنى الاجمالي للآية الكريمة. وقد علمنا ان كلتا الحادثتين أوجبت تعلم الناس السحر. وان السحر على أي حال وارد الى البشرية من خارجها: اما من الشياطين واما من الملائكة، وليس من بنات أفكار البشر او تجاربهم المباشرة.

الجهة الثانية: في دلالة الآية الكريمة على التأثير الواقعي للسحر وانه ليس مجرد خيال او وهم.

وهي دالة على ذلك على عدة مستويات:

المستوى الأول: قوله تعالى: ﴿وَاتَّبَعُوا مَا تَتْلُوا الشَّيَاطِينُ عَلَى مُلْكِ سُلَيْمَانَ﴾.

وما تلته الشياطين كذباً على ملك سليمان هو السحر، فاتبعه الناس وتعلموه ومشوا في طريقه.

ولا شك ان سليمان عليه السلام كان يفعل أموراً واقعية غريبة وليست تخيلية او وهمية، فلو كانت تلاوة الشياطين، او السحر الذي جاءوا به وهمياً، لما كان منطبقاً على ملك سليمان بأي حال ولما صحت تهمته به والناس انما صدقوه واتبعوه لأجل انهم رأوا احتمال الانطباق. واذا كان وهمياً، فالانطباق غير محتمل أصلاً.

والناس عاشوا مع سليمان سنين متطاولة، في دولة كاملة، فلم يجدوا منه ايهاماً وخيالاً، وانما وجدوا منه أموراً واقعية ومصاديق حقيقية غريبة. ومن خطل القول ان يقولوا: انه كان يوهمنا في كل ذلك.

المستوى الثاني: قوله تعالى: ﴿يُعَلِّمُونَ النَّاسَ السِّحْرَ﴾.

وهو نص في منطوقه، بعد الالتفات الى ما قلناه قبل قليل من ان السحر لو كان وهمياً، لما انطبق على ملك سليمان بحال.

المستوى الثالث: قوله تعالى: ﴿وَمَا يُعَلِّمَانِ مِنْ أَحَدٍ حَتَّى يَقُولا إِنَّمَا نَحْنُ فِتْنَةٌ فَلا تَكْفُرْ﴾.

فان من الواضح ان الكفر لا يحصل بمجرد ايقاع السحر، حتى لو كان فيه ابطال السحر او كان فيه نفع للآخرين. وانما يحصل الكفر بأحد أشكال أهمها:

١ ـ الاضرار بالآخرين عن طريق السحر.

٢ ـ الاعتقاد بأنه يفعل ويميت ويحيي بالاستقلال عن ارادة الله سبحانه.

٣ ـ الاتكال على السحر والساحر دون الباري سبحانه.

وأي شيء من ذلك لا يحصل بالضرورة اذا كان السحر تخييلياً، الا ما يحصل صدفة مع حصول الوهم لدى بعض الناس. وهذا لا يكفي بحال لحصول النتائج السابقة.

المستوى الرابع: قوله تعالى: ﴿فَيَتَعَلَّمُونَ مِنْهُمَا مَا يُفَرِّقُونَ بِهِ بَيْنَ الْمَرْءِ وَزَوْجِهِ﴾.

وليس من المتعذر ان يحصل هذا التفريق عن طريق الايهام الا ان الايهام لا

شبكة ومنتديات جامع الائمة (ع)

يكون فقط بالسحر بل يكون بالنميمة وغيرها. واما الايهام السحري، فانه يدوم ما دام العمل السحري ويرتفع بارتفاعه، فهو يستمر بمقدار التفات الساحر اليه وتركيزه عليه. فاذا أعرض الساحر عنه بطلت النتائج كلها. الا اذا كان مؤثراً تأثيراً حقيقياً، فان ذلك التأثير يكون قابلاً للبقاء. كما لو انكسرت الزجاجة مثلاً، فانها تبقى مكسورة الى الأبد.

ومن المعلوم ان العمل السحري لا يدوم أكثر من نصف ساعة الى ساعة مثلاً. ولا يدوم أياماً ولا أعواماً.

ومعه من الصعب والبعيد جداً ان يؤثر السحر في هذا التفريق ما لم يكن واقعياً.

وقد يخطر في البال: ان الآية الكريمة على هذا المستوى، أقصى ما تدل عليه هو التأثير على العواطف بين الزوجين. ولا تدل على التصرفات الواقعية أكثر من ذلك.

وهذا صحيح الى حد ما. غير اننا نكون بالتخيير بين ان يكون السحر وهمياً او واقعياً ولو في التأثير على العواطف. ولا شك ان الآية تدل على التأثير على العواطف. اذن، فتأثير السحر فيها واقعي وليس وهمياً. وقد أسلفنا ان الايهام وحده ليس كافياً في التأثير على العواطف.

والآية الكريمة وان كانت خاصة بالعواطف بين الزوجين، الا انه يمكن التعميم الى كل أحد بالتجريد عن الخصوصية، وذلك: انه اذا أمكن التأثير على العواطف أحياناً أمكن دائماً او غالباً على الأقل.

الجهة الثالثة: من الحديث عن الآية الكريمة في تحديد الموقف الصحيح من السحر.

وذلك في عدة نقاط:

النقطة الأولى: ان السحر كفر. ولا شك ان من ضروريات الشريعة ان السحر عمل محرم ورديء أخلاقياً وأخروياً. ولكن هل تدل الآية الكريمة على انه كفر. وقد ورد[1] في السنة ان الساحر كالكافر ولم يقل: الساحر كافر.

---

[1] [نهج البلاغة: الخطبة ٧٩. شرح الشيخ محمد عبده].

وقد ورد لفظ الكفر في الآية الكريمة مرتين:

١ ـ قوله تعالى: **﴿وَلَكِنَّ الشَّيَاطِينَ كَفَرُوا يُعَلِّمُونَ النَّاسَ السِّحْرَ﴾**.

٢ ـ قوله تعالى: **﴿إِنَّمَا نَحْنُ فِتْنَةٌ فَلا تَكْفُرْ﴾**.

ويحتمل في كلا الآيتين دلالتها على ان السحر كفر.

اما الآية الأولى: فقد نستظهر منها ان الشياطين كفروا لأنهم يعلمون الناس السحر. واذا كان تعليم السحر كفراً كان تعلمه والعمل به أولى بهذه الصفة او مثلها على الأقل.

غير ان هذا قابل للمناقشة، لأن الشياطين في الآية موصوفون بوصفين:

أحدهما: انهم كفروا. **وثانيهما:** انهم يعلمون الناس السحر. ولا دليل على ان احدى الصفتين ناشئة من الأخرى. بل ان كفر الشياطين محرز قبل ذلك وبغض النظر عنه.

واما **الآية الثانية:** فلعدم وضوح الآية الكريمة، بأن الكفر ناشئ من تعلم السحر او تطبيقه. وانما قد يكون ناشئاً من المضاعفات النفسية والعقائدية التي تحصل من الاعتقاد بأنه يعمل بغض النظر عن قدرة الله ومشيئته ونحو ذلك.

اذن، فالآية الكريمة غير دالة على ان السحر كفر والساحر كافر. وانما هي دالة على تقييمات رديئة له كما سيأتي الآن:

النقطة الثانية: قوله تعالى: **﴿وَلَقَدْ عَلِمُوا لَمَنِ اشْتَرَاهُ مَا لَهُ فِي الْآخِرَةِ مِنْ خَلاقٍ﴾**.

والضمير في **(اشْتَرَاه)** يعود الى السحر. بمعنى ان من يرغب بالسحر ويطبقه يخسر الآخرة ولا يكون له فيها أي نتيجة حسنة. وخسارة الآخرة هي الخسارة الحقيقية والكبرى أعوذ بالله تعالى من نتائج السوء.

وقد علموا بذلك عن طريق نصح الملكين لهم على ظاهر الآية. وبالرغم من ذلك فانهم عملوا به وطبقوه.

وعلى أي حال، فهذه الآية كالنص في حرمة السحر، الا ان الظاهر اختصاصه بما **﴿يَضُرُّهُمْ وَلا يَنْفَعُهُمْ﴾**. لأنه هو الذي يعود اليه الضمير في (اشتراه).

شبكة ومنتديات جامع الائمة (ع)

واما رد السحر وابطاله، فالآية واضحة في جوازه، لأن الهدف من انزال الملكين كان هو ذلك، فالعمل به جائز بلا اشكال.

النقطة الثالثة: قوله تعالى: ﴿وَلَبِئْسَ مَا شَرَوْاْ بِهِ أَنْفُسَهُمْ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ﴾.

وقوله ﴿شَرَوْاْ﴾ يعني باعوا. لأن القيمة الحقيقية للنفس هي الجنة ورضاء الله عز وجل. فاذا كان ثمنها هو السحر كان بئس الثمن لا محالة. الا انهم جهلوا هذه النتيجة. بدليل قوله تعالى: ﴿لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ﴾ غير انهم لم يجهلوا حرمته على أي حال.

النقطة الرابعة: قوله تعالى: ﴿وَلَوْ أَنَّهُمْ آمَنُوا وَاتَّقَوْا لَمَثُوبَةٌ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ خَيْرٌ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ﴾.

وهذا هو البدل الحقيقي لخسران الآخرة. وهو ربحها بالايمان والتقوى، دون اللهو عن ذكر الله بالمحرمات.

موضع السحر من العلوم:

قال الطباطبائي في تفسير الميزان[1]:

العلوم الباحثة عن غرائب التأثير كثيرة. والقول الكلي في تقسيمها وضبطها عسير جداً.

وأعرف ما هو متداول بين أهلها ما نذكره:

منها: السيمياء. وهو العلم الباحث عن تمزيج القوى الارادية مع القوى الخاصة المادية للحصول على غرائب التصرف في الأمور الطبيعية، ومنه التصرف في الخيال المسمى بسحر العيون. وهذا الفن من أصدق مصاديق السحر.

ومنها: الليمياء. وهو العلم الباحث عن كيفية التأثيرات الارادية باتصالها بالأرواح القوية العليا، كالأرواح الموكلة بالكواكب والحوادث وغير ذلك، بتسخيرها او باتصالها واستمدادها من الجن بتسخيرهم. وهو فن التسخيرات.

---

[1] ج ١. ص ٢٤٤.

ومنها: الهيمياء. وهو العلم الباحث عن تركيب قوى العالم العلوي مع العناصر السفلية للحصول على عجائب التأثير، وهو الطلسمات.

فان للكواكب العلوية والأوضاع السماوية ارتباطات مع الحوادث المادية، كما ان العناصر والمركبات وكيفياتها الطبيعية كذلك. فلو ركبت الأشكال السماوية المناسبة لحادثة من الحوادث كموت فلان وحياة فلان وبقاء فلان مثلاً، مع الصورة المادية المناسبة: أنتج ذلك الحصول على المراد وهذا معنى الطلسم.

ومنها: الريمياء. وهو العلم الباحث عن استخدام القوى المادية للحصول على آثارها بحيث يظهر للحس انها آثار خارقة بنحو من الأنحاء، وهو الشعبذة.

وهذه الفنون الأربعة مع فن خامس يتلوها وهو:

الكيمياء: الباحث عن كيفية تبديل صور العناصر بعضها الى بعض. كانت تسمى عندهم بالعلوم الخمسة الخفية.

قال شيخنا البهائي: أحسن الكتب المصنفة في هذه الفنون كتاب رأيته في هرات اسمه (كله سر). وقد ركب اسمه من أوائل أسماء هذه العلوم الكيمياء والهيمياء والليمياء والسيمياء والريمياء. انتهى ملخص كلامه.

ومن الكتب المعتبرة فيها: خلاصة كتب بليناس ورسائل الخسروشاهي والذخيرة الاسكندرية والسر المكتوم للرازي. والتسخيرات للسكاكي وأعمال الكواكب السبعة للحكيم طمطم الهندي.

ومن العلوم الملحقة بما مر علم الأعداد والأوفاق. وهو الباحث عن ارتباطات الأعداد والحروف ووضع العدد او الحروف المناسبة للمطلوب في جداول مثلثة او مربعة او غير ذلك على ترتيب مخصوص.

ومنها: الخافية. وهو تكسير حروف المطلوب او ما يناسب المطلوب من الأسماء واستخراج أسماء الملائكة او الشياطين الموكلة بالمطلوب والدعوة بالعزائم المؤلفة منها للنيل على المطلوب.

ومن الكتب المعتبرة فيها عندهم: كتب الشيخ أبي العباسي التوني والسيد

شبكة ومنتديات جامع الائمة (ع)

حسين الاخلاطي وغيرهما.

ومـن الفنـون الملحقـة بهـا الـدائر اليـوم: التنـويم المغناطيـسي واحـضار الأرواح..... قال: وقد ألف فيها كتب ورسائل كثيرة. واشتهار أمرها يغني عن الاشارة اليها ههنا. والغرض مما ذكرنا على طوله إيضاح انطباق ما ينطبق منها على السحر او الكهانة.

أقول: كان هذا كله كلام السيد الطباطبائي في الميزان.

ولنا عليه عدة تعليقات في عدة أمور:

الأمر الأول: انه كما تنقسم العلوم ـ مثلاً ـ الى علوم إنسانية وعلوم بحتة... وغير ذلك من الانقسامات. كذلك هي تنقسم الى علوم ظاهرة وعلوم خفية.

وأهم فرق بينهما حسب فهمي ان العلوم الخفية لا يمكن ان تحيط بها الطاقة البشرية الاعتيادية او الساذجة. بخلاف العلوم الظاهرة، فان أي فرد من البشر يمكن ان يتعلمها اذا تعب على نفسه في طريقها.

وانما لابد للفرد من ايجاد رياضات نفسية وأعمال معقدة، لكي يكون مؤهلاً أساساً لتعلم هذه العلوم الخفية. ومن هنا قل عارفوها وقل انتشارها، ولم يمكن للجيل السابق من علمائها ان يورثوها الى الجيل الآتي، لأن المتحملين لها في كل جيل قليل، او يكاد ان يكون معدوماً.

وليس الفرق بين الشكلين من العلوم: ان العلوم الظاهرة مبتنية على ظواهر او قوانين كونية واضحة ومعروفة، في حين ان العلوم الخفية مبتنية على ظواهر او قوانين كونية مجهولة.

فان هذا الفرق وان كان قائماً فعلاً، الا انه ناتج عن عدم شهرة هذه العلوم، لأنها لو كانت مشهورة، لكانت الظواهر والقوانين التي تبحث عنها مشهورة أيضاً.

ولا أعتقد ان خفاء هذه العلوم او ان نتائجها العجيبة، يجعلها شريفة ومهمة. فان العلم انما يكون شريفاً ومهماً فيما اذا أفاد الناس في الدنيا او في الآخرة. وكلما اتسعت الفائدة كانت العلوم أشرف وأهم.

ولا ننكر ان يكون لهذه العلوم بعض الفوائد الفردية او نحو ذلك، الا انها من

الصعب ان تنتج نتائج واسعة ومهمة في المجتمع. ويكفينا في ذلك ان نلتفت: الى ان الفوائد الفردية من هذه العلوم لا تحصل الا بصعوبات عديدة وعظيمة. فكيف اذا أردنا ان نفيد عدة أفراد او مجتمعاً بأسره.

الأمر الثاني: اننا بعد ان عرفنا هذا التعداد للعلوم الخفية، في كلام السيد الطباطبائي. فلنا ان نتسائل عن موضع السحر منها. وقد قال انه انما قالها لأجل تمييز السحر عن غيره فهل حصل ذلك؟

عرفنا من هذا الفصل كله ان السحر كما يمكن ان يكون تخييلياً او وهمياً أحياناً، يمكن ان يكون واقعياً أيضاً. وقد أشار الطباطبائي للسحر الوهمي على انه فرع من فروع السيمياء. فما هو السحر الذي يكون له آثار واقعية؟

والظاهر من عبارته حين قال: وهذا الفن من أصدق مصاديق السحر. انه يوافقنا على ان السحر ليس وهمياً دائماً. كما ان علم السيمياء بواقعه وأوهامه هو السحر. اذن، فقد تم المطلوب. ولا يجب ان نرجع الى مصدر آخر.

الأمر الثالث: من هو الساحر الذي يجب قتله في الشريعة؟

ليس هو عالم السحر ولا متعلمه. لأننا وجدنا مفكرين موثوقين ممن يعرف هذه العلوم الخفية بما فيها السحر وغيره. ولا يصدق عنوان الساحر عرفاً بمجرد ذلك.

وليس هو الذي يبطل السحر بالسحر، لأن هذا جائز في الشريعة، بل قد يكون واجباً أحياناً اذا كان فيه انقاذاً للنفس المحترمة ونحوها.

وليس هو الذي ينفع الناس بسحره ولا يضر. وخاصة اذا لم يكن محترفاً في عمله. بل كان يطبقه قليلاً ومجاناً.

وانما الساحر هو المحترف الذي يضر الناس بعلمه وعمله. فهو الذي بمنزلة الكافر ويجب قتله للتخلص من شره.

ولا يبعد، بعد التجريد عن الخصوصية فقهياً او عرفياً، ان استعمال العلوم الخفية أياً كان وخاصة الطلسمات في الاضرار بالآخرين: سحر، ويجب قتل الفاعل لأنه ساحر.

شبكة ومنتديات جامع الائمة (ع)

وكذلك يقتل ممارس او عالم العلوم الخفية اذا كان فاسد العقيدة، ولم يتب. كالذي يعتقد باستقلال الكواكب او الأفلاك في التأثير عن ارادة الله تعالى سواء قال بنفيه او باعتزاله. الا انه انما يقتل لا بصفته ساحراً بل بصفته فاسد العقيدة. لأننا عرفنا ان غير المحترف للاضرار بالآخرين بالعلوم الخفية ليس بساحر وان كان عالماً بها.

الأمر الرابع: ان أكثر هذه العلوم[1] الخفية التي سمعناها من كلام السيد الطباطبائي، مندرجة في قوانين المرتبة الثانية او القوانين الوسطى التي سبق ذكرها في أوائل هذا البحث.

ويكفينا دليلاً على ذلك انها ليست من القوانين الطبيعية وهذا واضح. كما انها ليست من قوانين المرتبة الثالثة او العليا، لوضوح ان مصدر المرتبة الثالثة أعلى وأعمق واشرف وأنور من المرتبة الثانية.

كل ما في الأمر انه قد يصدر من المرتبتين معاً، او قل: من علماء كل منهما ما يشابه فعل المرتبة الأخرى[2] ... الأمر الذي يجعل نحواً من التشابه والاختلاط بين أفعال السحر ونحوه، وبين المعجزات. وقد أجبنا على ذلك ببحث متكامل. وكنا نود ايراد خلاصته هنا الا انه يطيل المقام أكثر مما يجب[3].

كما ان تلك العلوم الغريبة ليست من قوانين عالم الظلام الأسفل... لتفاهة ذلك العالم بالنسبة الى ما فوقه بما فيها عالم الطبيعة. ولذا ورد السؤال السابق عن كيفية تأثيره في عالم الطبيعة مع جوابه.

---

[1] هي السيمياء والليمياء والهيمياء وكذلك علم الحروف واستحضار الأرواح. دون الريمياء والكيمياء فانها علوم طبيعية وان كانت خفية.

[2] مثاله ان حبال السحرة وعصا النبي موسى عليه السلام كلها انقلبت الى أفاعي وثعابين.

[3] يكفينا هنا فقط ان نلتفت الى قوله تعالى: ﴿وَلا يُفْلِحُ السَّاحِرُ حَيْثُ أَتَى﴾ [طه: من الآية٦٩]. اذ لم تؤخذ نتيجة واسعة لا في الدنيا ولا في الآخرة من أي ساحر مهما كان حاذقاً بل من أي شخص يعمل في العلوم الخفية وان لم يكن ساحراً. في حين ان أهل المرتبة العليا من الأنبياء والأولياء، كان لهم القدم المعلى والقدح الأوفى والسيطرة المهمة على كثير من حقول الدنيا ودرجات الآخرة.

فصل
الكهانة

يبدو من مراجعة التوراة المتداولة ان موسى عليه السلام هو أول من أسس الكهانة. ولم تكن يؤمئذ شيئاً غير صالح، بل كانت تشبه معنى (رجل الدين) او (سادن) المسجد او الحرم.

وذلك انه بعد العبور والذهاب الى فلسطين أرض كنعان، جعل النبي موسى عليه السلام لهم خيمة كبيرة للتعبد العام او ما يوازي (المسجد) في المفهوم الاسلامي[1]. وسماه حسب قول التوارة: خيمة الاجتماع. والظاهر انها هي التي ورد اسمها في دعاء (السمات)[2]: قبة الزمان.

وكانت هذه الخيمة تحتاج الى عناية لا يتوفر للنبي موسى عليه السلام القيام بها. فأوكلها الى أخيه هارون. فأصبح منذ ذلك الحين (سادناً) لخيمة الاجتماع، وحسب المعروف في التأريخ انها ثاني بيت بني للعبادة بعد تجديد الكعبة المشرفة من قبل ابراهيم الخليل عليه السلام.

ومنذ ذلك الحين سمي سادن خيمة الاجتماع كاهناً، وكان أول كاهن في التاريخ هو النبي هارون عليه السلام، وهو رجل صالح بكل تأكيد، فهو نبي ورسول بنص القرآن الكريم. غير انه كان يشتغل تحت تعاليم أخيه وليس مخولاً بشريعة مستقلة.

وتقول التوراة ان هارون توفي في حياة موسى بن عمران سلام الله عليهما،

---

[1] [قصص الأنبياء لابن كثير: ج ٢. ص ١٧٠ وما بعدها].

[2] [جمال الاسبوع للسيد ابن طاووس: ص ٣٢٣].

شبكة ومنتديات جامع الائمة (ع)

قبل التيه، فجعل مكانه في السدانة ابنه (اليعازر) وهو ابنه الأكبر او الوحيد. ثم توفي موسى. وآل الأمر الى تسلسل هذه السدانة والكهانة في ذرية هارون عليه السلام.

ولا يبدو من التوراة ان موسى عليه السلام أعطى تعليماً عاماً من هذا القبيل لتسلسل السدانة. وانما فقط باعتبار ايكالها الى ابن هارون. وقد كان رجلاً صالحاً أيضاً. فايكالها الى الذرية غير الصالحة مؤكد الفساد.

الا ان الأرباح التي كانت تأتي الى الكاهن حدا بالذرية الى تبنيها، والى تعدد الكهنة أيضاً. فلماذا يكون لخيمة الاجتماع كاهن واحد فليكن هناك كهنة متعددون. كلهم لهم صفة (رجال الدين) وكلهم مسيطرون دينياً على المجتمع وكلهم تردهم الأموال الطائلة، وكلهم يدعون في الدين مقامات عالية... الى آخره. وهكذا وجدت بعد موسى عليه السلام في اليهود طبقة متكاملة هي طبقة الكهان.

وفي هذا الصدد بالذات، فان الكاهن والراهب بمعنى واحد. ولذا سماهم القرآن الكريم أحباراً ورهباناً. وانتقدهم بشدة لسوء تصرفهم ﴿اتَّخَذُوا أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَانَهُمْ أَرْبَاباً مِنْ دُونِ اللّهِ﴾[1]. وورد[2] في تفسيرها انهم أطاعوهم في معصية الله سبحانه.

والذي يبدو ان من جملة المقامات التي كان يدعيها هؤلاء الكهان او الرهبان... اتصالهم بالملائكة والجن وأخذ الأخبار عنهم واعطائها الى الناس عند عرض مشكلة او قضاء حاجة.

ومن هنا تفشت الكهانة بهذا المعنى الجديد، وهو استلام الأخبار من الجن والشياطين واعطائها للناس.

ولم يعرف العرب قبل الاسلام غير هذا النوع من الكهانة، ولم يفهموا من الكاهن غير ذلك. الى حد ان ابن منظور في لسان العرب لم يذكر له أي معنى آخر[3].

---

[1] [سورة التوبة: الآية ٣١].

[2] [الوسائل: ج ١٨. أبواب صفات القاضي. الباب ١٠. الحديث ١، ٣].

[3] [لسان العرب: ج ١٣. ص ٣٦٣].

وكان هؤلاء الكهنة يدّعون ان الجن والشياطين يصعدون الى السماء فيستمعون الى كلام الملائكة الذي قد يكون فيه بعض ما ينفع الناس او التنبؤ بحوادث المستقبل. ثم يخبرون بها غيرهم.

والذي يظهر من القرآن الكريم ان هذا الاستماع صحيح. ولذا ينص على منعهم عنه بعد الاسلام ﴿لا يَسَّمَّعُونَ إِلَى الْمَلَأِ الْأَعْلَى وَيُقْذَفُونَ مِنْ كُلِّ جَانِبٍ دُحُوراً وَلَهُمْ عَذَابٌ وَاصِبٌ إِلَّا مَنْ خَطِفَ الْخَطْفَةَ فَأَتْبَعَهُ شِهَابٌ ثَاقِبٌ﴾[1].

ولكن صحة تحقق الاستماع لا يعني صحة الأخبار التي تصل الى الناس. لعدة أمور: منها: احتمال عدم فهم الجن والشياطين لكلام الملائكة بشكل متكامل. ومنها: احتمال: الدس والكذب من قبل الجن والشياطين انفسهم. ومنها: احتمال الدس والكذب من قبل الكهنة انفسهم.

ومن هنا اصبحت هذه الأخبار مزيجاً من الصدق والكذب، بل ان الكذب عليها اوفر وأغلب. ومن هنا جاء النهي في الأدلة المعتبرة فقهياً عن مراجعة الكهان. وان **(من صدق منجماً او كاهناً فقد كفر بما أنزل على محمد ﷺ)**[2].

يعني ـ بالنسبة الى الكاهن ـ: ما أنزل على محمد ﷺ من حجب الجن والشياطين عن الاستماع الى الملأ الأعلى. ومن ثم لا يمكن ان يكون كلامهم صحيحاً.

ولنسمع الآن بعض ما قاله ابن منظور عن الكهنة[3]. قال: الكاهن الذي يتعاطى الخبر عن الكائنات في مستقبل الزمان، ويدعي معرفة الأسرار. وقد كان من العرب كهنة كشق وسطيح وغيرهما.

فمنهم من كان يزعم ان له تابعاً من الجن ورَئياً يلقي اليه الأخبار. ومنهم من كان يزعم انه يعرف الأمور بمقدمات أسباب يستدل بها على مواقعها من كلام من يسأله او فعله او حاله. وهذا يخصونه باسم العراف الذي كان يدعي معرفة الشيء

---

[1] [سورة الصافات: الآيات ٨ ـ ١٠].

[2] [الوسائل: ج ٧. أبواب أحكام شهر رمضان. الباب ١٥. الحديث ٢. وفيه: كاهناً قبل منجماً].

[3] [لسان العرب: ج ١٣. ص ٣٦٣].

شبكة ومنتديات جامع الائمة (ع)

المسروق ومكان الضالة ونحوهما.

قال الأزهري: وكانت الكهانة في العرب قبل مبعث سيدنا رسول الله ﷺ. فلما بعث نبياً وحرست السماء بالشهب ومنعت الجن والشياطين من استراق السمع والقائه الى الكهنة بطل علم الكهانة. وأزهق الله أباطيل الكهان بالفرقان الذي فرق الله عز وجل به بين الحق والباطل. وأطلع الله سبحانه نبيه ﷺ بالوحي على ما شاء من علم الغيوب التي عجزت الكهنة عن الاحاطة به.

وقال ـ فيما قال ـ: وانما ضرب المثل بالكهان لأنهم كانوا يروجون أقاويلهم الباطلة بأسجاع تروق السامعين، ويستميلون بها القلوب، ويستصغون اليها الاسماع.

أقول: وعلى أي حال، فكلا نوعي الكهانة عند اليهود وعند مشركي العرب مذمومة في الاسلام. الا ان ظاهر لفظ الكاهن هو الكهانة عند العرب لأنها استعملت في مجتمعهم بها فلابد من فهمها بخصوصها عند الاطلاق، ما لم تقيد بشيء آخر او بقرينة معينة.

ويحسن ان نروي هنا ما عن الطبرسي[1] في الاحتجاج في رواية تشرح الموضوع من جهاته المهمة شرحاً متكاملاً.

حيث ان من جملة الأسئلة التي سأل الزنديق عنها أبا عبد الله عليه السلام: **قال الزنديق: فمن أين أصل الكهانة و من أين يخبر الناس بما يحدث.**

قال عليه السلام: ان الكهانة كانت في الجاهلية في كل حين فترة من الرسل. كان الكاهن بمنزلة الحاكم يحتكمون اليه فيما يشتبه عليهم من الأمور بينهم، فيخبرهم بأشياء تحدث. وذلك في وجوه شتى: فراسة العين وذكاء القلب ووسوسة النفس وفطنة الروح مع قذف في قلبه. لأن ما يحدث في الأرض من الحوادث الظاهرة فذلك يعلمه الشيطان ويؤديه الى الكاهن ويخبره بما يحدث في المنازل والاطراف.

واما أخبار السماء، فان الشياطين كانت تقعد مقاعد استراق السمع اذ ذاك وهي لا تحجب ولا ترجم بالنجوم. وانما منعت من استراق السمع لئلا يقع في

---

[1] المكاسب: ص ٥٣. [انظر الاحتجاج: ج ٢. ص ٨١].

الأرض تشاكل الوحي من خبر السماء فيلبس على أهل الأرض ما جاءهم عن الله تعالى لاثبات الحجة ونفي الشبهة.

وكان الشيطان يسترق الكلمة الواحدة من خبر السماء بما يحدث الله في خلقه، فيختطفها، ثم يهبط بها الى الأرض فيقذفها الى الكاهن، فاذا قد زاد كلمات من عنده فيخلط الحق بالباطل. فما أصاب الكاهن من خبر يخبر به (او: مما كان يخبر به) هو ما أداه اليه شيطانه مما سمعه. وما أخطأ فيه فهو من باطل ما زاد فيه.

فمنذ منعت الشياطين عن استراق السمع انقطعت الكهانة واليوم انما تؤدي الشياطين الى كهانها أخبار الناس فيما يتحدثون وبما يحدثونه. والشياطين تؤدي الى الشياطين ما يحدث في البعد من سارق سرق ومن قاتل قتل ومن غائب غاب. وهم أيضاً بمنزلة الناس صدوق وكذوب. الخبر.

فمن أهم ما نفهم من هذا الرواية عدة نقاط:

أولاً: ان حجب الشياطين عن الاستماع انما هو لمصلحة عدم اختلاط خبر النبوة بأخبار الكهان.

ثانياً: ان أخبار الكهان لا يجب ان تكون كلها صادقة، فان الشياطين أنفسهم يكذبون على كهانهم في كثير من الأحيان. فالكاهن لا يستطيع ان يكون صادقاً حتى لو حاول ذلك.

ثالثاً: انه بعد منع الشياطين عن استراق السمع بقي للكهان أخبار الأرض، وانما منعت أخبار السماء. اذن فما يحدث في الأرض يمكن التعرف عليه اجمالاً. وهذا ما يحدث الى حد الآن عند عدد غير قليل من الأشخاص.

بقي سؤال واحد لم أجد من ذكره: وهو انه ما هي مصلحة الشيطان من استراق السمع، وما هي مصلحته في أداء الخبر الى الكاهن؟

اما مصلحته لاستراق السمع فواضحة:

أولاً: هو نحو من التكامل بالنسبة الى الشياطين. وهو (فضول) أيضاً أعني حب الاستطلاع من قبلهم.

ثانياً: ان الشيطان كان في يوماً ما مع الملائكة يعبد الله عز وجل حتى طرد من

شبكة ومنتديات جامع الائمة (ع)

بينهم بعد خلقة[1] آدم عليه السلام في قصة معروفة. والمهم انه بقي يحترم ذلك المكان ويشتاق اليه والى الاستماع الى أحاديث سكانه وهم الملائكة.

واما مصلحته للالقاء الى الكاهن، فقد تتلخص فيما يلي:

أولاً: لعل في هذا الالقاء شكلاً من أشكال الاغواء والشر فيما بين الناس. فيلقي الشيطان اليهم لكي يقع الشر بينهم.

وهذا لا ينافي كون الخبر حقاً، لأن سماع الناس الناقصين للخبر المتكامل، قد لا يكون فيه مصلحة، وقد يترتب عليه بعض المضاعفات. هذا فضلاً عن الكذب الذي يضيفه الشيطان نفسه على الخبر.

ثانياً: ان الشيطان وان كان عدواً لبني آدم بنص القرآن الكريم، الا ان بعض الأفراد او عدد منهم قد اكتسبوا صداقته فعلاً، لمقدار ما أطاعوه وعصوا الله سبحانه في اطاعته. ومن هنا يمكن ان تتوثق عرى الصداقة والعلاقة بينهما بحيث **﴿يُوحِي بَعْضُهُمْ إِلَى بَعْضٍ زُخْرُفَ الْقَوْلِ غُرُورا﴾**[2]. ولا يرى الشيطان بأساً ـ في حدود فهمه ـ من ان يتصل بصديقه ووليه ويخبره وينفعه بالمقدار الذي يستطيع. ولعله سيكون واسطته في اغواء الناس وإخراجهم عن دينهم وإنسانيتهم.

---

[1] [لعل الأرجح: بعد خلق آدم عليه السلام].

[2] [سورة الأنعام: الآية ١١٢].

فصل
القيافة

القيافة عمل القائف[1]، وهو كما عن الصحاح والقاموس والمصباح: الذي يعرف الآثار. يعني يدل على مكان الغائب من آثار أقدامه ونحو ذلك. وقد روي عن قريش انها فعلت ذلك وتتبعت أقدام رسول الله ﷺ الى ان وصلوا الى الكهف يوم الهجرة.

وعن النهاية ومجمع البحرين الى جانب ذلك: انه يعرف شبه الرجل بأخيه وأبيه[2].

ومن هنا نعرف ان القائف ينبغي ان يتصف ببصيرة معينة ينسب بها الأشياء بعضها الى بعض وهو ينسب أثر القدم الى صاحبه والرجل الى أبيه وأخيه...ولعل هناك وجوه أخرى من النسبة يقوم بها القائف.

وبالطبع انما نصدق القائف فيما اذا أنتج نتيجة صحيحة، واما مع الخطأ او مجرد الدعوى والتبجح، فهو غير قابل للتصديق.

والمشهور بين الفقهاء حرمة الرجوع الى القائف وحرمة تصديقه[3]. وقد وردت فيه بعض الأخبار غير المعتبرة[4]. ومقتضى أصالة البراءة جوازه. وخاصة مع

---

[1] المكاسب: ص ٤٢.

[2] [الى هنا العبارة من المكاسب].

[3] [قواعد الأحكام للعلامة الحلي: ج ٢. ص ٩. جامع المقاصد للمحقق الكركي: ج ٤. ص ٣٣. المكاسب للشيخ الأنصاري: ج ٢. ص ٧].

[4] [الوسائل: ج ١٢. كتاب التجارة. أبواب ما يكتسب به. الباب ٢٦. الحديث ٢].

شبكة ومنتديات جامع الائمة (ع)

تجربة صدقه، وقد يجب فيما لو كان فيه انقاذ لنفس محترمة او مال مهم.

وهناك رواية[1] غير معتبرة تدل على جواز ذلك وتقول: بأن رسول الله ﷺ قضى بالقافة وفيها امضاء الامام الرضا عليه السلام لهذه الفكرة واقراره لها. فلو تم سندها كانت دليلاً على الجواز خلافاً للمشهور، غير ان الأصل كاف في الجواز.

ولكن الذي ينبغي ان نلتفت اليه ان جواز الرجوع اليه، لا يعني حجية قوله في الحاق النسب، فان قوله ليس بحجة في ذلك جزماً من الناحية الشرعية.

نعم، فيما اذا أمكن للقائف قضاء حوائج أخرى، كإرجاع الإنسان الضال او العروض الضائع او نحو ذلك من الأمور، فاستخدامه من هذه الناحية لا غبار عليه، والأجر الذي يتقاضاه ان كان عمله مخلصاً لا غبار عليه.

نعم، لو تمت تلك الرواية المشار اليها عن الامام الرضا عليه السلام كانت دليلاً على حجية قول القائف في الحاق النسب، الا انها غير معتبرة سنداً.

والحمد لله رب العالمين.

---

[1] [الكافي: ج ١. باب النص على أبي جعفر الثاني عليه السلام. الحديث ١٤].

فصل
الغناء

قال ابن منظور[1]: الأصمعي في المقصور والممدود: الغنى من المال مقصور ومن السماع ممدود. وكل من رفع صوته ووالاه فصوته عند العرب غناء. والغَناء بالفتح النفع. والغناء بالكسر من السماع والغنى مقصور: اليسار.

وقال ابن الاعرابي: كانت العرب تتغنى بالرُكباني، اذا ركبت الابل واذا جلست في الأفنية وفي أكثر أحوالها، فلما نزل القرآن أحب النبي ﷺ ان يكون هجّيراهم بالقرآن مكان التغن بالركباني.

وقال أيضاً: وفي الحديث: ليس منا من لم يتغن بالقرآن. قال أبو عبيدة: كان سفيان بن عيينة يقول: ليس منا من لم يستغن بالقرآن عن غيره ولم يذهب به الى الصوت. قال أبو عبيد: وهذا جائز فاش في كلام العرب. تقول: تغنيت تغنياً بمعنى استغنيت وتغانيت تغانياً أيضاً.

واما الحديث الآخر: ما اذن الله لشيء كاذنه للنبي يتغنى بالقرآن يجهر به. قال: فان عبد الملك أخبرني عن الربيع عن الشافعي انه قال: معناه تحسين القراءة وترقيقها. قال: ومما يحقق ذلك الحديث الآخر: زينوا القرآن بأصواتكم. قال: ونحو ذلك قال أبو عبيد.

أقول: فالمحصل من تعريف الغناء هنا هو رفع الصوت وموالاته لأن كل من رفع صوته ووالاه فصوته عند العرب غناء كما عرفنا. والموالاة بمعنى الاستمرار لا بمعنى الترجيع المبتنى على نحو من التقطيع في النفس.

---

[1] [لسان العرب: ج ١٥. ص ١٣٦].

شبكة ومنتديات جامع الائمة (ع)

ولا شك ان هذا تعريف باللازم الأعم، يعني بالصفة غير المختصة بالغناء، اذ قد يوجد مد الصوت ورفعه والاستمرار به من دون صدق الغناء كما لو حصل ذلك في نص نثري غير موزون ولا مقفى ككلام ابن الأثير في الكامل او في أسد الغابة مثلاً.

واما تفسير الغناء بأنه (السماع) او (الصوت) فهو أسوأ من الناحية المنطقية مما سبق، كما هو واضح لمن يفكر.

فعن[1] المصباح ان الغناء الصوت. وعن آخر انه مد الصوت. وعن الشافعي انه تحسين الصوت وترقيقه. وعن مشهور الفقهاء: انه مد الصوت المشتمل على الترجيع المطرب. وعن القاموس: الغناء ككساء من الصوت ما طرّب به.

ولا شك ان أي تعريف مما سبق مما لم يأخذ الطرب شرطاً في مفهوم الغناء، هو أعم منه، لأنه قد يتحقق في غيره. واما مع أخذ مفهوم الطرب فيه، فيكون بينه وبين الغناء عموماً وخصوصاً من وجه. اذ قد يصدق الغناء عرفاً بدون ان يكون مطرباً، كما قد يحصل الطرب بدون غناء، كما في سماع بعض أنواع الشعر الجيد، وان قرأه الإنسان لوحده.

فالصحيح، ان كل التعاريف انما هي لفظية وليست بحد ولا رسم من الناحية المنطقية، وانما يراد بها تحويل الذهن على المفهوم العرفي للغناء الذي هو فعلاً مما تغلب به هذه الصفات المذكورة وان لم تكن منحصرة به.

فالحاصل: هو ان الصحيح ايكال مفهوم الغناء الى العرف كأي مفهوم آخر من الناحية الفقهية، فهو كل صوت يتسالم العرف بكونه غناء. بغض النظر عن أي صفة أخرى له.

ولعله لا يختلف في ذلك بين ان يكون الصوت صادراً من البشر، ذكراً كان ام أنثى، ام من غير البشر كما سنذكر. وسواء كان الصادر من البشر ذو معنى ام لم يكن. وسواء كان المعنى حقاً ام باطلاً.

وما صدر من غير البشر، قد يكون صادراً بسبب استخدام الآلات الوترية

---

[1] [من هنا الى نهاية الفقرة انظر المكاسب: ج ١. ص ٢٩١ وما بعدها].

والهوائية وغيرها، وهي الموسيقى. وقد يكون صادراً من الحيوان كزقزقة الطيور. فانها قد تكون مريحة للنفس أكثر من كثير من الأغاني البشرية. الا ان القول بحرمتها غير محتمل، وتسميتها بالغناء لا يخلو من مجازية. فالمهم في الغناء هو الصوت البشري والموسيقى.

وقد يخطر في الذهن: ان الموسيقى ليست غناء. لأننا سمعنا من التعاريف ما هو واضح باختصاصه بالصوت البشري. كالذي سمعناه من لسان العرب: ان كل من رفع صوته ووالاه فصوته عند العرب غناء.

الا اننا عرفنا ان هذا التعريف بمجرده غير تام، واذا تعدينا عنه، فأين نحطّ؟ انما نحط في الفهم العرفي كما قلنا. والفهم العرفي يقتضي بوضوح: ان يكون الصوت البشري وحده على طريقة معينة يسمى غناء. واذا اقترن بالموسيقى كان أولى بالتسمية، كما هو معلوم. كما ان الموسيقى وحدها أيضاً غناء عرفاً، وهي على أي حال لا تندرج تحت أي من حقول المعرفة البشرية غير الغناء. وهي توجب نفس ما يوجبه الغناء من الراحة النفسية والطرب ونحوها، بل أكثر أحياناً. فنفي مفهوم الغناء عنها مجازفة سمجة ودفاع عن الباطل.

ونستطيع ان نفهم ذلك من باب آخر: وهو ان أغلب الموسيقى مقترنة بصوت غنائي بشري. ولا شك انها مع الاقتران به غناء وجزء واقعي منه. لا يمكن نفي ذلك عرفاً. والعرف يرى المجانسة النوعية بين أفراد الموسيقى سواء اقترنت بصوت بشري ام لا. يعني ان الموسيقى هي الموسيقى في كلا الحالين. اذن فما دامت غناء عند الاقتران بالصوت البشري فهي غناء دائماً، يعني حتى وان جاءت مجردة عنه.

كما نستطيع ان نفهم ذلك بتقريب آخر: وهو ان الغناء المنهي عنه في الروايات المعتبرة عن المعصومين عليهم السلام هو ما كان يُقام في عصرهم في بيوت الأغنياء والأمراء من الحفلات الساهرة والداعرة ومن المعلوم قطعاً ان الغناء البشري كان مقترناً بالموسيقى، فان بعض الآلات الموسيقية كانت متوفرة يومئذ بل قبل ذلك التاريخ أيضاً. ولا شك ان هؤلاء كانوا يتمتعون بالصوت البشري تارة وبالموسيقى وحدها تارة أخرى وبهما معاً ثالثة. ومعه فالنهي الوارد عن الغناء بهذا الشكل وبهذا المعنى

مكتبة ومنتديات جامع الائمة (ع)

وارد على كل هذه الأشكال من الغناء، حتى الموسيقى المجردة عن الصوت البشري.

اذن، فكل حكم يرد على الغناء، يشمل الموسيقى أيضاً.

وبهذا استطعنا ان نحدد مفهوم الغناء الى أكثر حد ممكن، بغض النظر عن ألحانه وأقسامه ولغاته، فان كل ذلك خارج عن الصدد، للوضوح الفقهي من انه سالك مسلكاً مشتركاً، هو الغناء نفسه.

بقي علينا ان ندخل في بعض التفاصيل المحتملة ضمن الجهات الآتية:

الجهة الأولى: في مفهوم الطرب.

وينبغي لنا أولاً: ان نعرف ما هو الطرب او ما هو تعريفه.

قالوا في تعريفه[1]: كما عن الصحاح: انه خفة تعتري الإنسان لشدة حزن او سرور. وعن الأساس للزمخشري: خفة لسرور او هم. قالوا: وهو الذي أراده الشاعر بقوله:

أطربا وأنت قنسري[2] والدهر بالإنسان دواري

ونقل في وصف حالات الطرب بأنه قد يؤدي الى الاهتزاز او الحركات العنيفة باليد او بالرجل او بالعصا ونحوها، او مشاكلة المغني في ايقاعه الى غير ذلك.

والذي أجده: ان الطرب حالة نفسية عبروا عنها بالخفة، لأن الإنسان فيها يجد نفسه كأنه يريد ان يطير، وهذا لا يكون الا اذا أصبح خفيفاً جداً. وقد تكون الخفة مأخوذة من التبذّل الاجتماعي ضد الرزانة والرصانة. لأن ما يحدث من حركات ينافيها بطبيعة الحال.

والمهم الآن، هو ان الحالة النفسية تحدث عند اجادة الغناء مع اجادة الاصغاء، ولكن قد تجد مجالاً للتعبير عنها بالحركات، وقد لا تجد، من قبيل الإنسان المريض او الهرم او الجالس في مجلس محتشم وغير ذلك فلا يستطيع ان يعبر عن طربه بالحركات.

هذا، وهل ان الغناء مقيد بحدوث الطرب ام لا؟

---

(1) [نفس المصدر والصفحة].

(2) [قنسري يعني كبير السن. انظر المصدر السابق].

ظاهر بعض التعريفات السابقة ذلك، وان كان تفسيره لا يخلو من اجمال لأن فيه عدة احتمالات:

١ ـ ما يحصل فيه الطرب فعلاً.

٢ ـ ما يكون علة تامة عرفاً لحصوله.

٣ ـ ما كان سبباً في الجملة لحصوله.

وهذا هو معنى التطريب في الصوت، يقال: صوت مطرب. والا فالمطرب هو المغني، وليس الصوت.

الا ان كل ذلك قابل للمناقشة، لأننا قلنا ان الغناء ما سماه العرف غناء، ولا شك ان العرف لا يشترط حصول الطرب بأي معنى في الغناء. فيسمي الغناء غناء وان لم تكن له أي قابلية للتطريب كما في الصوت الأجش او الايقاع غير المنتظم.

على ان القول: بأن الغالب في الأغاني، تحقق الطرب فيها او قابليتها لأن تكون مطربة، لا يخلو من صعوبة. فضلاً عن ان يكون الصوت المطرب بالخصوص هو الغناء.

وقد رأينا من الناس من يقول بلغة المتشرعة: اننا وجدنا ان الغناء المطرب حرام. وهذا نص معلل، فنتمسك بالعلة وهي الطرب كأنه قال: الغناء حرام لأنه مطرب. اذن، فالطرب حرام وليس الغناء. ومعه فوجود الطرب بأي شكل هو الحرام. واما الغناء المجرد عن الطرب الفعلي فهو ليس بحرام. وأكثر الغناء هو كذلك. فأكثر الغناء ليس بحرام.

وهذا يتكلم بلغة المتشرعة، الا انه يدافع عن شريعة الشيطان. لأن هذا الكلام قابل للمناقشة من عدة جهات:

أولاً: اننا قلنا ان مفهوم الطرب ليس مأخوذاً من مفهوم الغناء. بل الغناء يصدق وان لم يكن مطرباً أصلاً. فيكون مشمولاً للحكم بالحرمة.

ثانياً: ان النصوص الواردة في الغناء لم تشتمل على هذا التعليل، وانما هذا نص وهمي مفتعل لأجل المصالح الخاصة. وتفصيل هذه النصوص موكول الى الفقه.

اذن، فليس هناك نص معلل، لكي نتمسك بالعلة، ونتصرف بالحكم المعلل.

مكتبة ومنتديات جامع الائمة (ع)

ثالثاً: ان ما زعموا من حرمة الطرب بعنوانه ليس بصحيح. بل لا دليل على حرمته في نفسه ان حصل بسبب آخر محلل. اذن، فالغناء وان لم يحصل الطرب حرام والطرب اذا حصل بدون غناء حلال (فأين تذهبون).

الجهة الثانية: في اشتراط حرمة الغناء باللهو.

ولا يراد باللهو هنا، خصوص ما كان سفهياً عرفاً. لوضوح ان أغلب أشكال التغني المنهي عنه ليس كذلك. بل ما كان للترويح عن النفس وايجاد السرور أيضاً... كما هو مقصود المغنين والسامعين عادة.

فاللهو يراد به أحد معاني:

الأول: انه ما يكون سبباً لنسيان الهموم النفسية والمشاكل الدنيوية التي يعانيها الفرد في حياته الجادة. فيقال: انه لهى عنها او نسيها.

الثاني: ما يكون سبباً للتبذل العرفي في مقابل الرزانة والرصانة، كما قلنا سابقاً.

الثالث: ما يكون غير هادف لهدف صحيح كشفاء بعض الأمراض او سرعة انتاج الحيوان او النبات بالموسيقى ونحو ذلك. فان كان على غير مثل هذه الأهداف فهو لهوي.

ولا شك ان الغناء سبب غالبي لكل هذه المعاني من اللهو، والكلام تارة: من ناحية اشتراط اللهو في الغناء موضوعاً، يعني ان الصوت غير اللهوي ليس غناء بالمرة. وأخرى في اشتراطه حكماً يعني اذا لم يكن لهوياً لم يكن محرماً.

اما الكلام فيه موضوعاً: فقد عرفنا فيما سبق ان تحديد الغناء موكول الى العرف. ولا شك ان العرف لا يشترط في مفهوم الغناء كونه لهوياً. بل يصدق الغناء عرفاً سواء كان لهوياً ام لم يكن.

ولكن قد يستدل ببعض النصوص لتلك النتيجة:

منها: ما عن محمد بن مسلم[1] عن أبي جعفر عليه السلام قال: **سمعته يقول: الغناء مما وعد الله عليه بالنار. وتلا هذه الآية: ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَشْتَرِي لَهْوَ الْحَدِيثِ لِيُضِلَّ**

---

[1] الوسائل: [ج ١٢. كتاب التجارة]. أبواب ما يكتسب به. الباب ٩٩. الحديث ٦.

عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَيَتَّخِذَهَا هُزُواً أُولَئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ مُهِينٌ﴾.

وعن مهران بن محمد[١] عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سمعته يقول: الغناء مما قال الله عز وجل: ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَشْتَرِي لَهْوَ الْحَدِيثِ لِيُضِلَّ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ﴾.

وعن عبد الأعلى[٢]، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الغناء. وقلت: انهم يزعمون ان رسول الله صلى الله عليه وآله رخص في ان يقال: جئناكم جئناكم حيونا نحييكم. فقال: كذبوا. ان الله عز وجل يقول: ﴿وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لَاعِبِينَ لَوْ أَرَدْنَا أَنْ نَتَّخِذَ لَهْواً لَاتَّخَذْنَاهُ مِنْ لَدُنَّا إِنْ كُنَّا فَاعِلِينَ بَلْ نَقْذِفُ بِالْحَقِّ عَلَى الْبَاطِلِ فَيَدْمَغُهُ فَإِذَا هُوَ زَاهِقٌ وَلَكُمُ الْوَيْلُ مِمَّا تَصِفُونَ﴾.

ثم قال: ويل لفلان مما يصف. رجل لم يحضر المجلس.

الى غير ذلك من النصوص التي تفسر القرآن الكريم أعني لفظ اللهو فيه بالغناء. وهذا قد يكون دليلاً على ان الغناء لا يكون الا لهوياً، فلو لم يكن لهوياً لم يكن غناء.

الا ان هذا الاستدلال ليس بصحيح.

أولاً: ان غاية ما تدل الآية على ان الغناء مصداق للهو، وهذا يدل على ان نوع الغناء هو كذلك سواء كان لهوياً عرفاً او لم يكن. وهذا لا يعني ان مفهوم اللهو مشترط في الغناء، كما هو معلوم.

ثانياً: ان مثل هذه التطبيقات، قد تكون لبية يعلمها الأئمة عليهم السلام بعلمهم الخاص. وليست تطبيقاً عرفياً. ليقال: ان هذه الأدلة دليل على أخذه العرفي فيه.

ثالثاً: انه من المحتمل ان يكون قيد اللهو قيد حكمي وليس قيداً موضوعياً، كما هو المطلوب الآن. يعني ان الغناء انما يكون حراماً اذا كان لهواً. وهذا وان لم يكن واضحاً من النصوص الا ان مجرد احتماله يدفع الاستدلال.

وكل هذه الأجوبة ترد على أمثال هذا التطبيق في الروايات، فان الغناء كما طبق على اللهو، طبق على قول الزور وعلى اللغو وعلى الباطل. وكلها مصاديق

---

[١] المصدر: الحديث ٧.

[٢] المصدر: الحديث ١٥.

بكة ومنتديات جامع الائمة (ع)

تنزيلية منطبقة في طول الحكم لا محالة، فتأمل.

وعلى أي حال، فأخذ اللهو في مفهوم الغناء موضوعاً، مما لا دليل عليه، والعرف لا يساعد عليه.

واما الكلام في اشتراطه حكماً يعني كونه شرطاً في الحرمة، فان لم يكن لهوياً لم يكن حراماً. وهذا بطبعه بحث فقهي، الا اننا نسطره هنا بأختصار والتفصيل موكول الى الفقه.

والدليل الرئيسي عليه هو: ان حرمة الغناء لها مدارك ثلاثة:

١ ـ الاجماع.

٢ ـ سيرة المتشرعة.

٣ ـ ارتكاز المتشرعة.

وكلها أدلة لبية، باصطلاح علم الأصول، ليس لها اطلاق لفظي لنتمسك به.

واما الروايات، فآحادها او مفرداتها لا تخلو من مناقشة اما سنداً واما دلالة، ولا تصفو لنا ولا واحدة، بدون نقاش. ولكن اذا ادعي كونها مستفيضة او متواترة، كما هو غير بعيد. فان التواتر أيضاً دليل لبي ليس له اطلاق. فيؤخذ من هذه الأدلة بالقدر المتيقن، وهو ما كان من الغناء سبباً للهو واما دون ذلك فلا يكون محرماً.

وبطبيعة الحال، ومقتضى الاحتياط أيضاً، فان اللهو بكل أقسامه الثلاثة السابقة يكون مشمولاً للحرمة. ويكون ما هو الجائز ما خلى من كل أقسام اللهو على الأحوط. وهذا هو الصحيح.

وقد يستدل لنفس النتيجة تقريباً، بما استدلوا به: بأن المنهي عنه هو الوضع الذي كان سائداً في الصدر الأول، بين أهل المجون من ليال حمراء ونحوها. فان ذلك هو الحرام واما غيره فلا دليل على حرمته.

وقد نتوسع قليلاً، ونقول: ان ضمائم الغناء في تلك الليالي الحمراء كشرب الخمر واختلاط الجنسين وغير ذلك، ليس لها دخل في حرمة الغناء نفسه. اذن فما هو الحرام هو الغناء، لكن بشرط ان يكون لهوياً على ذلك النحو. واما ما لم يكن لهوياً فلا دليل على حرمته.

وهذا الاستدلال، وان كان لطيفاً، الا ان الصحيح كما عرفنا هو قيام تلك الأدلة اللبية على الحرمة. وموضوعها جميعاً عنوان الغناء بدون أية ضميمة. الا انها لا اطلاق لها، كما عرفنا فيختص بالغناء اللهوي.

وهذا أيضاً لا يفرق فيه بين الصوت البشري والموسيقي، واشتراكهما في الأداء.

الجهة الثالثة: كان بعض أساتذتنا يقول بجواز الموسيقى التصويرية. ويفسرها بما مضمونه: انها ما يكون صوتها مشابهاً لصوت شيء في الطبيعة، كصوت العاصفة او نزول المطر او تغريد البلبل او غير ذلك. وكان يقول: انك حين تسمعها فكأنك تسمع صوت عاصفة او صوت نزول المطر، وهذا جائز شرعاً.

وهذا بهذا المقدار صحيح، الا ان الموسيقى التصويرية قد تفسر ببعض التفسيرات الأخرى. فان مقتضى تسميتها بهذا الاسم: انها تعطي صورة لما في الطبيعة من أصوات، فيكون الفهم الذي أعطاه بعض أساتذتنا راجحاً ومعقولاً.

الا ان المفهوم عرفاً ليس هو ذلك، بل الموسيقى التصويرية هي الموسيقى المنفردة الهادئة التي تعزف باستمرار بمناسبة ما، فيكون منها (جو) موسيقي متناغم ومستمر حسب ما يراه العازف مناسباً. ولا تعارض بصوتها حديثاً او خطاباً او أي شيء آخر.

والموسيقى بهذا المعنى تكون تابعة للحكم السابق من حرمة الغناء اذا كان لهوياً. ولا اشكال ان الموسيقى التصويرية بجميع أشكالها عادة لهوية. فمن الصعب ان نقول فقهياً بجوازها بطبيعة الحال.

واذا كان للموسيقى التصويرية أي معنى آخر، غير ما قاله بعض أساتذتنا، فهي مشمولة لحكم الغناء عموماً.

الجهة الرابعة: في الغناء في المراثي والأعراس.

اما جواز الغناء في الأعراس فظاهر شيخنا الأنصاري في المكاسب[1] الميل اليه. ولعله فتوى جماعة آخرين.

---

[1] ص ٣٩.

شبكة ومنتديات جامع الائمة (ع)

والدليل على ذلك من عدة وجوه:

الوجه الأول: الاستدلال بالروايات.

فعن أبي بصير[١] قال: **سألت أبا عبد الله عليه السلام عن كسب المغنيات فقال: التي يدخل عليها الرجال حرام والتي تدعى الى الأعراس ليس به بأس. وهو قول الله عز وجل: ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَشْتَرِي لَهْوَ الْحَدِيثِ لِيُضِلَّ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ﴾.**

وعن أبي بصير[٢] أيضاً: عن أبي عبد الله عليه السلام قال: **المغنية التي تزف العرائس لا بأس بكسبها.**

وعنه أيضاً[٣] قال: قال: أبو عبد الله عليه السلام **أجر المغنية التي تزف العرائس ليس به بأس. وليست يدخل عليها الرجال.**

وهذه الروايات وان نصت على حليه (الأجر) الا انها تدل بلا شك على حلية العمل أيضاً، للوضوح الفقهي والمتشرعي، على ان أجر العمل الحرام حرام، وأجر العمل الحلال حلال.

وتكون هذه الروايات أخص من حرمة مطلق الغناء اللهوي، فتقيده لا محالة. الا ان الكلام في اسنادها فانها لا تخلو من مناقشة.

الوجه الثاني: اننا عرفنا ان دليل حرمة الغناء دليل لبي يؤخذ منه بالقدر المتيقن. وهنا يكون القدر المتيقن هو الغناء المستعمل في غير الأعراس، واما ما يكون فيها فهو خارج عن القدر المتيقن فيكون جائزاً.

غير ان ذلك لا يخلو من مناقشة: فان الأخذ بالقدر المتيقن انما يكون مع الشك في شمول الدليل اللبي وعدمه للمورد. واما مع الاحراز فلا. ولا يبعد ان تكون سيرة المتشرعة وارتكازهم قائماً على شمول الحرمة للغناء حتى لو كان في الأعراس.

اللهم الا ان يقال: ان أمثال تلك الروايات صالحة للردع عن مثل هذه السيرة، لأنها دالة على جواز الغناء في الأعراس.

---

[١] الوسائل: [ج ١٢. كتاب التجارة]. أبواب ما يكتسب به. الباب ١٥. الحديث ١.

[٢] المصدر: الحديث ٢.

[٣] المصدر: الحديث ٣.

الا انه من الواضح ان هذا فرع صحتها سنداً واعتبارها. واما اذا لم تكن معتبرة، فلا تكون رادعة عن السيرة بحال.

ومعه فيبقى الغناء في الأعراس داخلاً في الحرمة. ولا أقل من الاحتياط الوجوبي عنده. نعم، الانشاد بما لا يسمى غناء عرفاً لا يكون مشمولاً للحرمة، بطبيعة الحال.

الوجه الثالث: ان الغناء في الأعراس ليس لهواً عرفاً، لأنه متسالم على صحته اجتماعياً. فيكون خارجاً موضوعاً عن دليل الحرمة الدال على حرمة الغناء اللهوي.

وهذا الوجه أفسد من سابقه، لأن التسالم الاجتماعي على شيء لا يعني كونه ليس لهواً. فان هناك مناسبات يقتضي التقليد الاجتماعي على وجود اللهو فيها، كالأعياد والأعراس وغيرها، وكأن المظهر الأساسي للفرح هو اللهو. وهذا لا يعني انه لا يكون لهواً، واذا كان لهوياً كان حراماً.

واما الغناء في المراثي سواء كان على المعصومين سلام الله عليهم او غيرهم، مما لا يكون حراماً بعنوان آخر، كالكذب او الاعتراض او الكذب على المعصومين عليهم السلام او غير ذلك.

وهذا النوع من الغناء مشمول للوجهين الأخيرين السابقين، مع مناقشتهما. ولعله مشمول أيضاً للوجه الأول، بعد تجريد مدلول الروايات السابقة عن خصوصية الفرح الى مطلق المناسبات، مع جوابه أيضاً. ومعه لا يبقى دليل على جوازه أيضاً، فيكون مشمولاً للحرمة.

الا انه يكون مشمولاً لما قلناه من ان الانشاد غير الغنائي لا يدخل في الحرمة، ومعه يكون ما يعمله الخطباء في المراثي كله جائزاً ظاهراً وهناك من الروايات ما يدل على جوازه ومنها ما هو معتبر سنداً وظاهر دلالة.

الجهة الخامسة: الغناء في القرآن الكريم والأدعية والذكر.

فقد يقال بجوازه تمسكاً بالروايات الدالة على رجحان تحسين الصوت بقراءة القرآن الكريم. وهي أخبار عديدة تبلغ حد الاستفاضة وقد سبق بعضها في كتاب

شبكة ومنتديات جامع الائمة (ع)

الصلاة ونذكر الآن بعضها:

عن أبي بصير[1] عن أبي عبد الله عليه السلام في قوله تعالى:﴿وَرَتِّلِ الْقُرْآنَ تَرْتِيلاً﴾، **قال: هو ان تتمكث فيه وتحسن به صوتك.**

وعن النوفلي[2] عن أبي الحسن عليه السلام قال: **ذكرت الصوت عنده. فقال: ان علي بن الحسين عليه السلام كان يقرأ فربما مر به المار فصعق من حسن صوته.**

وعن عبد الله بن سنان[3] عن أبي عبد الله عليه السلام قال: **قال النبي صلى الله عليه وآله: لكل شيء حلية وحلية القرآن الصوت الحسن.**

وعن أبي بصير[4] قال: **قلت لأبي جعفر عليه السلام: اذا قرأت القرآن فرفعت به صوتي جائني الشيطان فقال: انما ترائي بهذا أهلك والناس. فقال: يا أبا محمد اقرأ قراءة ما بين القراءتين تسمع أهلك. ورجّع بالقرآن صوتك فان الله عز وجل يحب الصوت الحسن يرجع فيه ترجيعاً.**

الى غير ذلك من الروايات. الا ان كل ذلك لا يدل على جواز الغناء بالقرآن الكريم. لوضوح ان الصوت الحسن أعم من الغناء، ولا يراد به ذلك. وحتى الترجيع المصرح به في الرواية لا يراد به حد الغناء، وانما يراد به المد المناسب لقراءة القرآن، فقد تقتضي المد الطويل كما في: آلاء وأولئك ونحوها. فيجوز ان يكون ذلك بتقطيع النفس، الذي هو معنى الترجيع كما يجوز ان يكون باستمراره. ولا اشكال فيه. ومعه فحمله على التقية، كما حاول في الوسائل[5] بلا موجب.

وقد يستدل على الجواز بنحو ما سبق: من ان الدليل على حرمة الغناء دليل لبي، والقدر المتيقن منه غير ذلك.

وجوابه بنحو ما سبق أيضاً: حيث قلنا ان الأخذ بالقدر المتيقن انما هو مع الشك لا مع الاحراز. ولا شك ان دليل الحرمة من سيرة المتشرعة وارتكازهم،

---

(١) الوسائل: ج ٤. أبواب قراءة القرآن في غير الصلاة. الباب ٢١. الحديث ٤.

(٢) المصدر: الباب ٢٤. الحديث ٢.

(٣) المصدر: الحديث ٣.

(٤) المصدر: الحديث ٥.

(٥) ج ٤. ص ٨٥٩.

شامل للغناء بالقرآن بل هو أشنع من كثير من أنواع الغناء عندهم. وهذا يكفي.

على ان هناك بعض الأدلة التي تدل فعلاً على حرمة الغناء بالقرآن الكريم:

منها: ان الغناء به احتقار وازدراء به، وهو من أشد المحرمات.

ومنها: بعض الروايات: وهو ما عن عبد الله بن سنان[1] عن أبي عبد الله عليه السلام قال: **قال رسول الله صلى الله عليه وآله: اقرأوا القرآن بألحان العرب وأصواتها. واياكم ولحون أهل الفسق وأهل الكبائر. فانه سيجيء بعدي أقوام يرجعون القرآن ترجيع الغناء والنوح، والرهبانية، ولا يجوز تراقيهم، قلوبهم مقلوبة، وقلوب من يعجبه شأنهم.**

الا انها لا تخلو من مناقشة سنداً ودلالة. والعمدة في الحرمة ما سبق ان ذكرناه.

واما تعرضه للرهبانية التي عرفنا في فصل سابق انها من الرهبة، وهي مرتبة عالية من الخوف من الله تبارك وتعالى... فهو معارض بما دل على جواز القراءة بالخشوع والتذلل والحزن فان القراءة بالرهبانية ليست غير ذلك.

منها: ما عن ابن أبي عمير[2] عمن ذكره عن أبي عبد الله عليه السلام قال: **ان القرآن نزل بالحزن، فاقرأوه بالحزن.**

ولا يبعد ان يكون سندها معتبراً. ومن الظاهر انه يراد بها القراءة الحزينة، وليست القراءة في حالة الحزن ولو من شيء آخر من مصائب الدنيا.

وعن حفص[3] قال: **ما رأيت أحداً أشد خوفاً على نفسه من موسى بن جعفر عليه السلام ولا أرجى للناس منه. وكانت قراءته حزناً. فاذا قرأ فكأنه يخاطب إنساناً.**

فهذا هو الكلام في الغناء بالقرآن الكريم. واذا كان ذلك فيه حراماً، كان في كل الأدعية والأذكار حراماً، لنفس الأدلة السابقة اجمالاً، ونوكل تفصيلها الى فطنة القارئ.

الجهة السادسة: فيما ورد في ثمن المغنيات:

---

[1] الوسائل: ج ٤. كتاب الصلاة. أبواب قراءة القرآن. الباب ٢٤. الحديث ١.

[2] [المصدر]: أبواب قراءة القرآن. الباب ٢٢. الحديث ١.

[3] المصدر: الحديث ٣.

شبكة ومنتديات جامع الائمة (ع)

وقد وردت حولها روايات مانعة وروايات مجوَّزة فنذكر أهمها في طائفتين:

الطائفة الأولى: الأخبار المانعة عن بيع وشراء المغنيات.

عن اسحاق بن يعقوب[1] في التوقيعات التي وردت عليه من محمد بن عثمان العمري بخط صاحب الزمان عليه السلام ... يقول فيها: **وثمن المغنية حرام.**

وعن ابراهيم بن أبي البلاد[2] قال: **قلت لأبي الحسن الأول عليه السلام: جعلت فداك ان رجلاً من مواليك عنده جوار مغنيات قيمتهن أربعة عشر ألف دينار، وقد جعل لك ثلثها. فقال: لا حاجة لي فيها. ان ثمن الكلب والمغنية سحت.**

وعنه[3] في رواية عن أبي الحسن عليه السلام ... **وفيها عن ثمن المغنيات: ان هذا سحت وتعليمهن كفر والاستماع منهن نفاق، وثمنهن سحت.**

ومعتبرة الحسن بن علي الوشاء قال[4]: **سئل أبو الحسن الرضا عليه السلام عن شراء المغنية. قال: قد تكون للرجل الجارية تلهيه: وما ثمنها الا ثمن الكلب. وثمن الكلب سحت. والسحت في النار.**

الى غير ذلك من الروايات.

الطائفة الثانية: ما يدل من الروايات على الجواز:

عن عبد الله بن الحسن الدينوري[5] قال: **قلت لأبي الحسن عليه السلام جعلت فداك: ما تقول في النصرانية أشتريها وأبيعها من النصراني، فقال: اشتر و بع. قلت: فأنكح. فسكت عن ذلك قليلاً ثم نظر الي وقال شبه الاخفاء: هي لك حلال. قال: قلت: جعلت فداك، فأشتري المغنية والجارية تحسن ان تغني، أريد بها الرزق لا سوى ذلك. قال: اشتر وبع.**

---

[1] المصدر: [ج ١٢. كتاب التجارة]. أبواب ما يكتسب به. الباب ١٦. الحديث ٣.

[2] المصدر: الحديث ٤.

[3] المصدر: الحديث ٥.

[4] [المصدر: الحديث ٦].

[5] المصدر: الحديث ١.

وعن الصدوق[1]: قال: **سأل رجل علي بن الحسين عن شراء جارية لها صوت. فقال: ما عليك لو اشتريتها فذكرتك الجنة. يعني بقراءة القرآن والزهد والفضائل التي ليست بغناء. واما الغناء فمحظور.**

ويمكن الجمع بين الطائفتين بأحد وجهين:

الوجه الأول: المناقشة في اسناد كل هذه الروايات الا رواية الوشاء فانها معتبرة، ومعه يجب الأخذ بها بالخصوص. وهي تنهى عن ثمن الجارية المغنية.

الا انها قابلة للمناقشة من حيث الدلالة، لأنه عليه السلام يقول: **الجارية تلهيه**. ولا شك ان مطلق اللهو، ليس بحرام. ومعه لا بد من التقييد بما هو حرام في المرتبة السابقة على هذا النص، يعني: انها تلهيه باللهو الحرام. ومعه نعود الى ما دل الدليل على حرمته، وهو الغناء اللهوي. ولا تكون هذه الرواية أكثر مدلولاً من غيرها.

وعليه، فان كان المقصود من شراء الجارية هذا النوع من اللهو حرمت وبطلت المعاملة عليها، وكان ثمنها سحتاً، والا جاز.

هذا، ونفس الأمر تقريباً نعمله بالنسبة للكلب، اذ من المسلم فقهياً انه لا يحرم بيع كل كلب، لأن هناك من الكلاب ما يجوز بيعها، ككلب الصيد والبستان. فنقيدها بما دل على الجواز، او نخصها ضمناً بما دل الدليل على حرمته في المرتبة السابقة.

الوجه الثاني: الأخذ بالقرائن الموجودة في الروايات، الدالة على الجواز، كقوله: أريد بها الرزق لا سوى ذلك. وقوله: فذكرتك الجنة، ونحوها.

وهذا دال بوضوح ان استعمالها في الحلال حلال وفي الحرام حرام.

ومعه فلابد من النظر في المرتبة السابقة الى ما هو حرام. وقد عرفنا ان الحرام هو خصوص الغناء اللهوي. ويبقى الباقي تحت الحكم بالجواز.

واما قوله في الرواية الأخيرة: يعني بقراءة القرآن والزهد... الخ. فانما هو تفسير من الصدوق عليه الرحمة، وليس مروياً عن الامام عليه السلام، كما هو واضح لمن يدقق فيه.

فهذا مجمل ما أردنا بيانه عن الغناء وتبقى تفاصيل أخرى، لا حاجة الى الافاضة فيها الآن.

---

[1] المصدر: الحديث ٢.

..ة ومنتديات جامع الائمة (ع)

فصل
الغيبة

ليس هذا الموضوع من المكاسب المحرمة، لأن الغيبة ليست سبباً للكسب والاسترباح عادة. كل ما في الأمر انه ليس هناك مجال آخر في الفقه تذكر فيه بعض الأبحاث المختصرة نسبياً، ومنها هذا البحث. ومن هنا ألحقوها بالمكاسب المحرمة، كما فعل شيخنا الأنصاري في المكاسب وغيره[1]. كما ذكر الكذب وعناوين أخرى لا تمت الى الاسترباح بصلة. وانما نذكر هنا منها خصوص ما فيه شيء من التعقيد المفهومي او الاختلاف الفقهي. فمثلاً: الكذب سوف نعرض عنه لأنه واضح مفهوماً وحكماً.

اما الغيبة ففي تحديد مفهومها شيء من الصعوبة، لأنهم ذكروا لها تعريفين:

الأول: انها كشف العيب المستور.

الثاني: ذكرك أخاك بما يكره.

ووردت في كليهما الأخبار. فلابد من الحديث عن كلا التعريفين مستقلاً، لنختار الأمر الصحيح بعد ذلك.

التعريف الأول:

ان الغيبة هي كشف العيب المستور.

فعن داود بن سرحان[2] قال: **سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الغيبة قال: هو ان**

---

[1] [المكاسب: ج ١. ص ٣١٥].

[2] الوسائل: [ج ٨. كتاب الحج]. أبواب العشرة. الباب ١٥٤. الحديث ١.

تقول لأخيك في دينه ما لم يفعل وتبث عليه أمراً قد ستره الله عليه لم يقم عليه فيه حد.

وعن عبد الرحمن بن سيابة[١] قال: **سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: الغيبة ان تقول في أخيك ما ستره الله عليه**... الحديث.

وعن أبان[٢] **عن رجل لا نعلمه الا يحيى الأزرق قال: قال لي أبو الحسن عليه السلام: من ذكر رجلاً من خلفه بما هو فيه مما عرفه الناس لم يغتبه ومن ذكره من خلفه بما هو فيه مما لا يعرفه الناس اغتابه، ومن ذكره بما ليس فيه فقد بهته.**

وبالرغم من ان اسنادها جميعاً لا تخلو من مناقشة، الا رواية عبد الرحمن بن سيابة، فانها موثقة عند سيدنا الأستاذ لورود اسم هذا الرجل في اسناد كامل الزيارات، لابن قولويه. والصحيح عدم الأخذ بهذه القاعدة، في غير مشايخ ابن قولويه مباشرة. فتكون حسنة لأن هذا الرجل من أصحاب الأئمة عليهم السلام الذين لم يعرفوا بسوء او بذم. الا ان العمل بالروايات الحسنة مما لا يصحح عادة في علم الأصول، فان المهم الوثاقة في الراوي. ولا يكفي ما دون ذلك، فلا تكون معتبرة.

الا اننا مع ذلك ينبغي ان نعطي فكرة عن التعريف، لأنه نافع فقهياً بكل تأكيد، ضمن الملاحظات التالية:

الملاحظة الأولى: العيب هو النقص بالخلقة او الطبع او الصحة او التصرف او أي جهة أخرى اختيارية كانت او غير اختيارية.

فصفات الطول والقصر والشيب ونحوها غير اختيارية، على حين كون الإنسان مرحاً او غضوبا او ثرثاراً او انعزالياً، طبع اختياري، فضلاً عن كونه قال الكلمة القبيحة او تصرف التصرف المشين، فانه أوضح بالاختيارية.

والمهم ان ذكر الإنسان بأي عيب يدخل ضمن الغيبة المحرمة.

الملاحظة الثانية: أخذ في مفهوم الغيبة ان يكون الشخص المذكور غائبا ومن هنا جاءت التسمية. فلو عابه شخص أمامه لا تصدق الغيبة لا محالة، وان صدقت

---

[١] المصدر: الحديث ٢.

[٢] المصدر: الحديث ٣.

شبكة ومنتديات جامع الائمة (ع)

الأذية والاعتداء المحرمة ضد المؤمن.

وقد رمز القرآن الكريم الى ذلك بالموت. قال سبحانه: ﴿وَلا يَغْتَبْ بَعْضُكُمْ بَعْضاً أَيُحِبُّ أَحَدُكُمْ أَنْ يَأْكُلَ لَحْمَ أَخِيهِ مَيْتاً فَكَرِهْتُمُوه﴾[1].

والنهي ظاهر بالحرمة، فالغيبة محرمة بنص الكتاب الكريم مضافاً الى السنة الشريفة والاجماع والعقل.

وقد مثل الجرأة على الاغتياب بالجرأة على أكل لحوم الآخرين. ومثل الغياب بالموت، لأن الميت كالغائب وان كان حاضراً، فالغائب اذن كالميت وان كان حياً. ومن زاوية أخرى قالوها: فان الميت لا يستطيع ان يدافع عن نفسه ضد أي اعتداء من أي نوع. كذلك الغائب من حيث كونه جاهلاً بما صدر ضده لا يستطيع الدفاع أيضاً.

اذن، فالمهم حصول الغياب، او قل: التكلم ضد شخص غائب ليصدق مفهوم الغيبة.

الملاحظة الثالثة: ان العيب لم يذكر في هذه الروايات وانما قالوا: ما ستره الله عليه ونحوه، فقد يبدو ان الأمر المستور أعم من كونه عيباً. فقد تكون هناك صفات حسنة مستورة او صفات عادية. فان المهم في الستر هو عدم معرفة الآخرين به، وهو أمر نسبي يصدق في حالات كثيرة ولا يخص العيوب بالذات.

وجواب ذلك من زاويتين:

الزاوية الأولى: من جهة الفهم العرفي.

لأن ما يستحق الستر عرفاً انما هو العيب والنقص. واما الفضائل والمكارم، بل حتى الصفات الاعتيادية، فانها لا تندرج عرفاً في هذا المدرج. اذن، فالفهم العرفي من (ما) الموصولة في قوله: ما ستره الله عليه، هو العيب بلا اشكال، سواء كان خَلقياً ام اختيارياً.

الزاوية الثانية: من جهة العطاء الالهي.

فان الوارد في الأدلة المستفيضة من فضل الله سبحانه على المؤمن هو كشف

[1] [سورة الحجرات: الآية ١٢].

فضائله وستر معايبه. وورد فيما ورد من ذلك[١]: يا من نشر الجميل وستر القبيح. وان الله تعالى[٢]: يكشف العائدة ويخفي العائبة. وورد[٣]: وكم من ذكر حسن لست أهلاً له نشرته، بازاء قوله: وكم من عيب سترته. الى غير ذلك من النصوص العديدة.

اذن، فما يُخص بالستر هو العيب. والساتر هو الله سبحانه كما نصت عليه هذه الروايات وكثير من النصوص غيرها. ولو أراد ان يفضحه لفضحه، ولكنه سبحانه يتفضل بالجميل، لأنه حليم كريم جل جلاله وعظمت آلاؤه.

ومن هنا ذكرنا في هذا التعريف للغيبة انه كشف العيب المستور فذكرنا العيب بالرغم من عدم وروده لفظياً في النصوص. الا انه موجود بالمعنى كما عرفنا.

الملاحظة الرابعة: ان المهم في الستر هو جهل المخاطب عند التحدث بالغيبة. فمن جهل العيب، كان هذا العيب مستوراً عنه. فتكون الغيبة سبباً لفضحه وكشفه. وهو الفعل المحرم.

فمعنى ستره الله عليه، يعني ان الناس يجهلون عيوبه، بالرغم من انه قد لا يوجد الا أقل القليل من البشر من لا يتصف بالعيب.

الا اننا نجد في المؤمن ان الناس يعرفون فضائله ويجهلون عيوبه وهو معنى نشر الفضائل وستر العيوب، من قبل الرحمة الالهية.

والمهم هو ان الستر يتحقق بالجهل. سواء كان الجاهل فرداً او جماعة او مجتمعاً. وكشفه من الغيبة على أي حال.

واما اذا لم يكن الفرد جاهلاً بالعيب فلا يكون خطابه به غيبة، بناء على هذا التعريف، لأنه لا يحتوي على كشف العيب المستور، بل هو من اعلام المعلوم، ولا ضير فيه.

---

[١] [انظر نحوه في مصباح المتهجد: ص ٧٠].

[٢] [الصحيفة السجادية الكاملة: من دعائه عليه السلام في مكارم الأخلاق. وفيه: إفشاء العارفة، وستر العائبة].

[٣] [مصباح المتهجد: ص ٨٤٥].

مكتبة ومنتديات جامع الأئمة (ع)

ولعله من هنا كان المتجاهر بالفسق ممن تجوز غيبته، لأن عيبه معروف للناس، ومفضوح لديهم، فلا يكون الاعراب عنه غيبة، ومهما يكن الأمر فهو مصداق غالبي له. وسيأتي الحديث عنه في مستثنيات الغيبة.

ومن زاوية هذه الفكرة، ورد في الرواية الأخيرة: من ذكر رجلاً من خلفه بما هو فيه مما عرفه الناس، لم يغتبه. ومن ذكره من خلفه بما هو فيه مما لا يعرفه الناس اغتابه.

فالمدار هو معرفة الناس وجهلهم. وقوله: من خلفه، يعني في غيابه، كما سبق.

الملاحظة الخامسة: يشترط في صدق هذا التعريف للغيبة. ان يكون العيب موجوداً فعلاً، فاذا لم يكن موجوداً فهي ليست بغيبة، بل هي بهتان، وهو محرم أيضاً بل هو أشد من الغيبة في الحرمة.

والرواية الأخيرة نص عن هذه الفكرة حيث قال: ومن ذكره من خلفه بما هو فيه مما لا يعرفه الناس اغتابه. ومن ذكره بما ليس فيه فقد بهته.

وكذلك يمكن الاستفادة نفسها من الروايات السابقة التي تعرف الغيبة بأنها كشف ما ستره الله عليه. وتقريب الدلالة: ان العيب اذا كان متحققاً فعلاً، كان مستحقاً للستر، او قل: كان مستوراً يعني موجوداً ومستوراً. واما اذا لم يكن موجوداً أصلاً، فلا يصدق عليه صفة الستر وعنوانه. لأنه بالنسبة اليه كالسالبة بانتفاء الموضوع فصدق الستر عليه عندئذ غير منطقي وغير عرفي.

اذن، فأخذ عنوان الستر في الروايات، دال على اشتراط تحقق العيب يعني: مما هو فيه فعلاً.

واما قوله في الرواية الأولى عن الغيبة، هو ان تقول لأخيك في دينه ما لم يفعل. فهي مضافاً الى ضعف سندها، أخذت قيداً غير محتمل فقهياً، وهو ان يكون النقص دينياً لا دنيوياً. فان هذا مما تنفيه الروايات الأخرى المستفيضة.

على انه يمكن ان يكون هناك مفهوم عام للغيبة يشمل البهتان. فتنقسم الغيبة بهذا المعنى: الى ذكر ما هو فيه وما ليس فيه. الا انه خلاف الاصطلاح الفقهي وخلاف ظاهر الروايات الأخرى. بل خلاف ظاهر الآية الكريمة المشار اليها. فان :

أكل اللحم انما هو في اللحم الموجود لا في اللحم غير الموجود. فتأمل.

وعلى أي حال، فالمعول على الفهم الاصطلاحي للغيبة.

التعريف الثاني:

ان الغيبة: ذكرك أخاك بما يكره. وقد وردت فيه عدة نصوص.

منها ما عن أبي ذر[1] عن النبي ﷺ في وصية له قال: **يا أبا ذر اياك والغيبة... الى ان يقول: قلت يا رسول الله وما الغيبة؟ قال: ذكرك أخاك بما يكره. قلت يا رسول الله فان كان فيه الذي يذكر فيه. قال: اذا ذكرته بما هو فيه فقد اغتبته. وان ذكرته بما ليس فيه فقد بهته.**

وفي حديث نبوي آخر[2]: قال ﷺ: **أتدرون ما الغيبة؟ قالوا: الله ورسوله اعلم. قال: ذكركم اخاكم بما يكره او بنص آخر: انه قال: أتدري ما الغيبة؟ قال: الله ورسوله أعلم. قال: ذكرك أخاك بما يكرهه.** والفرق بينهما في ضمير المخاطب.

وهذا هو التعريف الأشهر بين الفقهاء، بالرغم من اننا وجدنا ان الأخبار الدالة على ذلك التعريف أكثر وأوثق.

ويتم الكلام عن هذا التعريف ضمن عدة ملاحظات:

الملاحظة الأولى: لا فرق عرفاً ولغوياً، بين قوله يكره ويكرهه. فان حذف المفعول أمر شائع كقوله تعالى: **﴿فَاقْضِ مَا أَنْتَ قَاض...﴾**[3] يعني قاضيه. فالمحصل فقهياً واحد.

الملاحظة الثانية: ان أهم اشكال على هذا التعريف يمكن تقريره كما يلي:

ان الكراهة المشار اليها في التعريف لها أحد متعلقين محتملين:

---

[1] الوسائل: ج ٨. أبواب أحكام العشرة. الباب ١٥٢ الحديث ٩.

[2] [جواهر الكلام: ج ٢٢ ص ٦٣. وكذلك صحيح مسلم: ج ٢. ص ٣٨٥].

[3] [سورة طه: الآية ٧٢].

شبكة ومنتديات جامع الائمة (ع)

الأول: ان تكون الكراهة متعلقة بالذكر نفسه، يعني ان الفرد يكره تداول شيء معين عنه، فهو يكره التداول نفسه، وان أحب الصفة التي يتحدثون عنها.

الثاني: ان تتعلق الكراهة بالصفة المذكورة، فيكون المعنى: ذكرك أخاك بصفة يكرهها.

وكلا الاحتمالين لا يخلو من مصاعب فقهياً:

اما الاحتمال الأول: فهو لا يتضمن الا كراهة الافصاح والنقل. بغض النظر عن الأمر المنقول.

ومن المعلوم ان الأمر المنقول قد يكون صفة حسنة كما قد يكون صفة سيئة، كما قد يكون صفة لغيره كأحد اخوته او أولاده مثلاً. كما قد تكون صفة تكوينية. وكلها يمكن ان يكون بعض الأفراد كارهاً لنقلها.

فالصفة الحسنة، كالعبادات، مما يكره كثير من المتعبدين الافصاح عنها وافشاءها، تحاشياً للرياء ونحوه.

والصفة السيئة، الخَلقية والخُلقية والاختيارية مما يكره صاحبها الافصاح عنها. ولكن قد لا يكره ذلك أيضاً لمصلحة ما، كاشتهار ان يكون فقيراً ليحصل على بعض المساعدات او غير ذلك.

وقد تكون الصفة حسنة او سيئة لغيره من أسرته او عشيرته او صديقه ولا يريد الافصاح عنها. وان كان ذلك مما يعود الى عيب نفس الإنسان غالباً.

وقد تكون صفة تكوينية. كما لو كان يكره ان يتداول الناس: ان السماء أمطرت في أرضه البارحة، او ان زرعه وفير الحاصل ونحو ذلك.

وليست كل هذه الصفات مما تتعلق بها الغيبة فقهياً، ولا حرمة فيها. وان كانت ثابتة في بعضها كما سنوضح.

واما الاحتمال الثاني: فكراهة الصفة لا يقتضي كراهة النقل.

واذا لم يكن الفرد كارهاً للنقل، ولم يكن له مانع من ذكر الناس له، لم تكن الغيبة صادقة، او قل: لم يكن التعريف منطبقا.

وفي الغالب ان الصفة المكروهة للفرد هي نقص معين في بعض جوانب حياته،

ولكن قد تكون الصفة المكروهة خيراً او كمالاً ولكنه يتضايق من تحققه. كما لو كان الفرد يتصف بطيبة القلب ولكنه يتمنى لو كان خبيثاً ماكراً. اذن، لكانت حياته الاجتماعية أسهل. او كما لو كان الفرد غنياً ولكنه يتمنى ان يكون فقيراً ليحصل على الثواب في الآخرة. وغير ذلك.

ومن المعلوم ان ذكر الصفة الحسنة للآخرين ليست من الغيبة بضرورة الفقه، فلو ذكر الفرد شخص بالصفة الحسنة التي يكرهها، لم يكن مغتاباً له.

الا ان هذه الاشكالات او الاحتمالات لا تمنع من فهم التعريف فهماً عرفياً. فان المهم فيه هو ان نفهم ما الموصولة في قوله: بما يكرهه. ما المراد منها؟

والظاهر منها عرفاً رجوعها الى الصفة المنقولة، لا الى النقل نفسه. ولذا لو فسرنا التعريف هكذا: ذكرك أخاك بأسلوب يكرهه، لم يكن مطابقاً له تماماً.

ويدلنا على هذ الفهم قوله في الرواية الأولى: يا رسول الله. فان كان فيه الذي يذكر فيه. وهو نص في انه فهم الصفة المنقولة، التي قد تكون صادقة وقد تكون كاذبة.

والصفة المكروهة غالباً، وبحسب الفهم العرفي، هي العيب والنقص، وليست صفة الكمال. ولذا خرجت صفة الكمال عن التعريف، ومن ثم فهي ليست من الغيبة المحرمة.

وبحسب الفهم العرفي، فان الغالب ان الفرد يكره نقل عيوبه وتداولها والتحدث بها. فيكون النقل أيضاً مكروهاً. فقد أصبح بالفهم العرفي: ان النقل والصفة المنقولة مكروهين للفرد. وهذا هو القدر المتيقن من التعريف او من الغيبة.

بقيت علينا صورة واحدة، وهي ما اذا لم يكن يكره الفرد نقل بعض نقائصه كما مثلنا فيما سبق. فهل يندرج في التعريف ام لا؟

ونحن اذا استظهرنا من (ما) الموصولة رجوعها الى الصفة فقط، كان نقل العيب او النقص غيبة سواء كره صاحبها نقلها ام لا فالمهم النظر الى الصفة لا النقل.

كل ما في الأمر ان النقل يختلف القصد فيه، فقد يكون بنية حسنة وأخرى بنية سيئة يراد به ثلبه وشتمه. فان كان بنية سيئة، فهو مكروه دائماً ومن قبل كل فرد.

مكتبة ومنتديات جامع الائمة (ع)

واما اذا كان بنية حسنة وكان صاحب الصفة غير كاره للنقل. فقد يقال: انه لا يصدق عنوان الغيبة عندئذ وان اندرج في التعريف.

والسر في ذلك: ان أمثال هذه المحرمات أحكام ارفاقية بالناس، جعلت لأجل مصلحتهم. فاذا لم يكن الستر في مصلحة الفرد، سواء كان الكشف والنقل في مصلحته ام لم يكن، لم يكن (ملاك) الغيبة متحققاً، والحكم بدون ملاك لا يكون متحققاً، فتكون غيبة جائزة، يعني مندرجة في التعريف، ولكنها ليست محرمة لرضاء صاحبها بها. وكونها في مصحلته أحياناً.

وبعد ان تم التحدث عن فهم هذا التعريف وسابقه، بقي علينا ان ننظر الى النسبة بينهما:

النسبة بين التعريفين:

كان التعريف الأول: هو ان الغيبة: كشف العيب المستور. يعني نقله لمن يجهله. وكان الثاني: ذكرك أخاك بما يكره، يعني نقل بعض عيوبه ونقائصه، الا اذا كان النقل برضائه ومصلحته.

والفرق الرئيسي بين التعريفين، هو أخذ عنوان الستر او الجهل في الأول دون الثاني: فيكون نقل العيب والتحدث عنه لمن هو عالم به غيبة على التعريف الثاني وليس غيبة على الأول.

وقد يقال: ان عنوان الكراهة أخذت في التعريف الثاني دون الأول، فاذا لم تكن الصفة مكروهة، كانت غيبة على الأول دون الثاني.

الا ان هذا ليس بصحيح لأننا فهمنا من كلا التعريفين، كونهما متعلقان بالعيب، دون صفة الكمال. ورضاء الفرد بالعيب أحياناً، يعني بأصل وجوده لا يعني جواز كشفه وذكره.

نعم، لو كان راضياً بنقله ومعرفته، كان جائزاً من زاوية كلا التعريفين، لما قلناه من ان حرمة الغيبة أساساً ارفاقي. فترتفع حين لا يكون الارفاق متحققاً.

فالمهم هو الفرق الأول. ويمكن السيطرة على الموقف بأحد طريقين:

الطريق الأول: تقييد المطلق بالمقيّد. والتعريف الثاني مطلق من حيث جهل السامع، والأول يحتوي على هذا القيد، فيكون أخص منه عرفاً فيتقدم عليه، فنُقيد التعريف الثاني بالأول، فيصبح عنوان الجهل كأنه مأخوذ في كلا التعريفين وهو المطلوب.

الطريق الثاني: ان نختار من التعريفين، ما هو أصح وأوثق سنداً وندع الآخر.

ولا شك ان التعريف الأول الذي أُخذ فيه الجهل هو الأوثق في الروايات بل أشهر، لأنه متكرر في عدة روايات، بخلاف الثاني، فان اسنادها ضعيفة وغير معتبرة. فالترجيح للأول.

ولا يكاد يَفْرق الأمر شيئاً بعد ان فهمنا اتحادهما في المضمون الا من زاوية جهل السامع في الأول الذي رجحناه. ومن زاوية الكراهة في الثاني، والتي قلنا انها تشمل الأول ملاكاً.

وبعد التقييد الملاكي هذا، يكون محصل تعريف الغيبة: انها كشف العيب المستور او المجهول مع كراهة صاحبه لنقله. وهذه الكراهة هي الحاصلة في الأعم الأغلب بطبيعة الحال.

فهذا هو الكلام في تعريف الغيبة. بقي علينا التحدث عن بعض التفاصيل التي تنفع من الناحية الفقهية ضمن عدة جهات:

الجهة الأولى: عرفنا ان الروايات المستفيضة بل المتواترة هي الدالة على حرمة الغيبة، وليس الاجماع والسيرة فقط.

فمن هنا، كان دليل حرمتها لفظياً لا لبياً، لكي يتعين علينا ان نأخذ منه بالقدر المتيقن. بل الدليل اللفظي له اطلاق سار في كل مصاديق الغيبة، وهي ما ينطبق عليها التعريف. فما دام القول غيبة كان حراماً. وكل مورد تفصيلي مشمول للحرمة، وليس كالدليل اللبي يكون باباً للجواز كما قلنا في بعض المسائل السابقة.

نعم، هذا الاطلاق قابل للتقييد، وهو ما يسمى بمستثنيات الغيبة، لأنها مما دل الدليل على جوازها، وسيأتي الكلام عنها قريباً.

شبكة ومنتديات جامع الائمة (ع)

الجهة الثانية: اذا كان التنقيص لشخص غير مندرج في تعريف الغيبة، لا يكون مشمولاً لحرمتها. ولكن قد يكون حراماً لعنوان آخر، كايذاء المؤمن وهتكه وغير ذلك. وقد يكون جائزاً أيضاً اذا كان ذلك الفرد مستحقاً.

والمهم الآن بيان موارد خروج التنقيص عن التعريف:

أولاً: أخذنا في مفهوم الغيبة ان يكون الشخص المذكور غائباً. فلو كان التنقيص بحضوره والتفاته لم يكن من الغيبة. سواء كان هو المخاطب او غيره، وسواء كان الغير جاهلاً او عالماً بالنقص.

ثانياً: أخذنا في مفهوم الغيبة ان يكون المخاطب جاهلاً بالنقص ليكون الستر صادقاً ومتحققاً، ويكون إخباره فضحاً لهذا الستر. فلو كان عالماً بالعيب، لم يكن تكراره أمامه غيبة.

ثالثاً: أخذنا في مفهوم الغيبة وتعريفها ان يكون مما يكره المذكور بيانه، فلو لم يكن يكره بيانه عن طيب قلب، لم يكن غيبة. وكان بمنزلة الاستحلال المسبق من الغيبة. سواء كان بيان العيب في مصلحة المذكور ام لا.

نعم، قلنا ان كل هذه الأمور قد تكون حراماً من جهات أخرى.

رابعاً: لم نأخذ في التعريف: ان يكون البيان للنقص بالكلام فلو أمكن بطرق أخرى، كالاشارة او التخاطر او غير ذلك، كان غيبة حراماً أيضاً.

خامساً: لم نأخذ في التعريف ان يكون البيان عن ذنب سابق. فلو نبه شخص شخصاً على ذنب حاضر للآخر، بحيث كان حال ارتكابه، وكان المخاطب غافلاً جاهلاً به، كان تنبيهه عليه من الغيبة المحرمة.

وهذا لا ينافي ما قلناه في ضرورة كون الفرد المذكور غائباً. اذ المهم في غيابه، عدم التفاته الى حصول الغيبة، حتى ولو كان حاضراً ببدنه.

سادساً: اننا لم نأخذ في مفهوم الغيبة البعد المكاني، بحيث لا يرى المتكلم والسامع، الشخص المذكور ولا يسمعانه، فان الغيبة صادقة ومنطبقة، سواء كان المذكور بعيداً ام قريباً لكن المهم عدم التفاته الى الغيبة حين حصولها.

سابعاً: لم نأخذ في مفهوم الغيبة نسبة هؤلاء الأشخاص بعضهم الى بعض او

قرابتهم او عداوتهم ولا غير ذلك. ومن هنا تحرم الغيبة على كل حال بين الأب وابنه او ابنته والأم كذلك والزوج والزوجة والصديقين والعدوين وهكذا.

ثامناً: لم نأخذ في مفهوم الغيبة عمراً معيناً ولا جنسية معينة مادام الفرد المذكور بالغيبة مؤمناً بالغاً. نعم، يجوز اغتياب الطفل او ذكر شيء فعله الفرد في حال طفولته. وان كان هذا مخالفاً للاحتياط الاستحبابي، كما ان اغتياب الطفل المؤمن المميز أيضاً كذلك.

تاسعاً: لم نأخذ في مفهوم الغيبة رضاء المذكور عن المتكلم اذا ذكر العيب أمامه. بمعنى انه اذا سبه أمامه لم يغضب لأنه صديقه الحميم. ولكنه اذا كان يكره افشاء ذلك الى الآخرين صدقت الغيبة عليه وحرمت.

عاشراً: لابد ان يكون المذكور في الغيبة معيناً في ذهن المخاطب ليكون كشفاً لعيبه. واما بدون ذلك فلا تصدق الغيبة، لأنه ليس كشفاً لعيب معين.

الجهة الثالثة: ذكر شيخنا الأنصاري تبعاً للقاعدة ولفقهاء عديدين[1]: ان الغيبة كغيرها من المحرمات، يمكن سقوط حرمتها بمسقطات الحرمة الاعتيادية، من دون حاجة الى دليل مقيد. كما اذا كان في تركها ضرر كبير او حرج شديد، او كان في وجودها مصلحة فردية او اجتماعية أهم في نظر الشارع المقدس من الترك، كانت الغيبة جائزة عندئذ. فان الضرورات تبيح المحظورات.

الجهة الرابعة: تحرم الغيبة بطبيعة الحال على المكلف بالتكاليف الاسلامية، فلو كان فاعلها غير مكلف لم تحرم، كالطفل والمجنون والغافل. وان كان مقتضى الأدب الاسلامي المؤكد تركها بالنسبة الى الطفل المميز.

والمهم الآن، هو ان يكون الفاعل مكلفاً، وهو المتكلم بالغيبة دون المخاطب. فلو كان المخاطب طفلاً او مجنوناً، حرمت. نعم لو لم يكن هناك مخاطب، وسمعها شخص صدفة. فان علم المتكلم بوجود سامع لها لم تجز، لأنها مما ينطبق عليها التعريف. وان لم يعلم او لم يلتفت، لم تكن غيبة. كما لو كان يتكلم مع نفسه بصوت مسموع او مع حيوان او جماد او يخاطب غائباً او ميتاً مثلاً. ولم يلتفت

---

[1] [المكاسب: ج ١. ص ٣٥٤ وما بعدها].

بكة ومنتديات جامع الائمة (ع)

لوجود السامع.

الجهة الخامسة: أجمع الفقهاء على جواز غيبة المتجاهر بالفسق في الجملة[1]. وان اختلفوا في بعض التفاصيل كما سيأتي.

ويمكن ان يستدل على ذلك بوجهين:

الوجه الأول: ان غيبة المتجاهر ليست غيبة أساساً، لأنها غير مندرجة في التعريف. لأننا اشترطنا في التعريف ان يكون العيب مستوراً، يعني ان يكون المخاطب جاهلاً به. والمتجاهر بهذه الصفة لا يكون الناس جاهلين به عادة، فذكره بالعيب ليس بغيبة.

وجوابه: اننا لو اقتصرنا على هذا الوجه، كانت غيبة المتجاهر أمام من يجهل حاله محرمة، او بتعبير آخر: تكون داخلة في التعريف، لأن الأمر يكون نسبياً، بمعنى ان ذكره بالعيب يجب ان يحسب حسابه أمام كل فرد باستقلاله، فيما اذا كان المخاطب عالماً به او جاهلاً. وهذا حكم لا يختلف به كل أنواع الغيبة. كل ما في الأمر ان الفرق ليس الا ان العالمين بعيب المتجاهر أكثر عدداً من غيره. وهذا ليس مهماً من الناحية الفقهية.

اللهم ان يقال: انه يراد بالستر والجهل المأخوذين في تعريف الغيبة، هو الستر والجهل النوعي وليس الفردي، يعني ان يكون الفرد المذكور بالغيبة، مستوراً عن أغلب الناس.

وخاصة ان المستعمل في أدلة حرمة الغيبة لفظ الستر وليس لفظ الجهل. والستر النوعي أمر مفهوم عرفاً، فيمكن فهمه من الدليل.

فاذا تم ذلك، فالمتجاهر يكون ستره النوعي غير موجود، فيخرج عن تعريف الغيبة أساساً.

وهذا فهم لطيف، الا ان فهم النوعية من الدليل متعذر، والظاهر العرفي الأولي هو الصفة الشخصية وليس النوعية. ولا دليل على النوعية في المقام. فالمفهوم عرفاً هو الستر والجهل الفرديين، وهما قد يكونان متوفرين في المتجاهر.

---

[1] [المصدر: ص ٣٤٤ وما بعدها].

اللهم الا ان يقال: ان الروايات الآتية ستكون قرينة على فهم النوعية، من الستر المأخوذ في الروايات السابقة التي سمعناها في التعريف الأول. ومعه فيرجع هذا الوجه الى الوجه الثاني.

الوجه الثاني: الاستدلال بالروايات الواردة بهذا الصدد: عن أبان[١] عن رجل لا نعلمه الا يحيى الأزرق. قال: **قال لي أبو الحسن عليه السلام: من ذكر رجلاً من خلفه بما هو فيه مما عرفه الناس لم يغتبه. ومن ذكره من خلفه بما هو فيه مما لا يعرفه الناس اغتابه...** الحديث.

عن هارون بن الجهم[٢] عن الصادق جعفر بن محمد عليه السلام: قال: **اذا جاهر الفاسق بفسقه فلا حرمة له ولا غيبة.**

وعن أبي البختري[٣] عن جعفر بن محمد عن أبيه عليهما السلام، قال: **ثلاثة ليس لهم حرمة... قال والفاسق المعلن بالفسق.**

فالروايتان الأخيرتان تعربان عن معنى نفي الحرمة. ونستطيع ان نفهم من الحرمة انها نوع من الستر، وهو الستر النوعي التشريعي فان الستر النوعي قد يكون تكوينياً، وهو ما كان حاصلاً فعلاً بسبب من أسبابه الاعتيادية، وقد يكون تشريعياً، فيما اذا أوجبه الله عز وجل في شريعته. وهو معنى أوسع وأعمق من حرمة الغيبة، بحيث تكون هذه الحرمة كأنها ناشئة منه.

وهو يتناسب مع حرمة الغيبة تناسباً طردياً. فمن كانت له حرمة حرمت غيبته، ومن انتفت حرمته جازت غيبته.

واما الرواية الأولى، فتعطي مفهوم الستر (مما لا يعرفه الناس). وقد نفهم من[٤] الستر النوعي او الشخصي.

فلو سرنا مع هذه الروايات، عرفنا منها ان المتجاهر بالفسق لا حرمة له،

---

[١] [الوسائل: ج ٨. كتاب الحج]. أبواب أحكام العشرة. الباب ١٥٤. الحديث ٣.

[٢] المصدر: الحديث٤.

[٣] المصدر: الحديث٥.

[٤] [لعل المقصود (منه) بدل (من)].

منتديات جامع الائمة (ع)

ومن لا حرمة له جازت غيبته، ومن جازت غيبته، لم يفرق ذلك بين ذنوبه وعيوبه جميعاً، سواء كان هو الذي تجاهر به او غيره، وسواء كان من جنس العصيان وهو ما سميناه بالعيب الاختياري، او كان من العيوب الخلقية او غير ذلك. لأنه لا حرمة له والله سبحانه رفع عنه الستر النوعي التشريعي، لأنه هتك نفسه بتجاهره بالفسق.

الا ان الذي يهون الخطب هو امكان المناقشة في اسناد هذه الروايات. واذا لم تتم اسنادها لم يبق عندنا الا الاجماع على جواز غيبة المتجاهر بالفسق. وهو فعلاً متحقق.

وقد يقال: ان هذا الاجماع ليس بحجة لأنه ليس تعبدياً بل معتمداً، ولو احتمالاً، على هذه الأخبار، فلا يكون له قيمة أكبر منها.

وجواب ذلك: ان الاجماع أحياناً يكون أوسع وأهم من الأخبار المعتمد عليها، بحيث يكون الفتوى على خلافه مجازفة فقهية واضحة، حتى مع احتمال اعتماده على الأخبار.

وفي مثل ذلك، يكون الاجماع حجة، ولا أقل من ان في مخالفته مخالفة للاحتياط الوجوبي.

وهذه القاعدة منطبقة على المورد تماماً، لوضوح ان الفتوى بحرمة غيبة المتجاهر حتى فيما تجاهر فيه، خلاف الاحتياط جداً، وان كانت هي نفسها موافقة للاحتياط.

واذا تم الاجماع، كان الدليل على الحكم لبياً، يجب الاقتصار منه على القدر المتيقن. وذلك ينتج جواز اغتياب المتجاهر في خصوص ما تجاهر به، لأنه القدر المتيقن من الاجماع. ولا اجماع في غيره. واما اذا كان من العيوب التكوينية، فلا يجوز غيبته بها أمام من لا يعرفها، سواء تجاهر بها صاحبها ام لا. لأن المدار هو التجاهر بالفسق وهو العصيان، والصفات التكوينية لا تكون سبباً للفسق.

واما عنوان نفي حرمة المتجاهر، كما نطقت الروايات. فلا يثبت بالاجماع، لمجرد التجاهر بذنب واحد او نحوه. نعم مع كثرة التجاهر بالذنوب واسقاط الشريعة

عن الاعتبار يكون انتفاء الحرمة عنه انتفاء عرفياً، في ذوق المتشرعة وارتكازهم. وكل من انتفت عنه الحرمة جازت غيبته، بالاجماع وارتكاز المتشرعة.

واذا حصل ذلك، وسقطت الحرمة والذمة عنه، جازت غيبته في كل معاصيه وأفعاله. نعم بقيت عيوبه التكوينية، داخلة في الحرمة احتياطاً لأن الدليل على الجواز كما عرفنا لبي أيضاً. والقدر المتيقن من الجواز هو العصيان.

الجهة السادسة: من مستثنيات حرمة الغيبة: تظلم المظلوم.

واستدلوا عليه بعدة أدلة، منها آيات كريمات: منها قوله تعالى: **﴿لا يُحِبُّ اللّهُ الْجَهْرَ بِالسُّوءِ مِنَ الْقَوْلِ إِلَّا مَنْ ظُلِمَ﴾**[1]. وقوله تعالى: **﴿وَلَمَنِ انْتَصَرَ بَعْدَ ظُلْمِهِ فَأُولَئِكَ مَا عَلَيْهِمْ مِنْ سَبِيلٍ. إِنَّمَا السَّبِيلُ عَلَى الَّذِينَ يَظْلِمُونَ النَّاسَ وَيَبْغُونَ فِي الْأَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ﴾**[2].

ولا شك ان الغيبة نوع من الجهر بالسوء، وحكمه انه لا يحبه الله، الا من المظلومين.

وكذلك الآية الثانية، فان السبيل فيها بمعنى استحقاق العقوبة، أياً كان نوعها، ما عدا من كان ينتصر لظلمه.

وينبغي هنا الى ان نلتفت الى بعض الأمور:

أولاً: ان ما هو جائز في الآيتين يختص بذكر المظلوم فيما ظُلم فيه. واما ذكر غيره فلا يجوز. لأن عنوان الظلم منصرف الى ذلك أولاً. وثانياً: فانه ليس بصدد البيان من زاوية الذنوب والعيوب الأخرى للظالم.

ثانياً: هناك فرق في منطوق الآيتين الكريمتين، فالثانية تأخذ شرط الانتصار قيداً للجواز، فلو لم يكن الكلام او الغيبة سبباً للانتصار، ولو من بعيد، لم تخرج عن الحرمة. بخلاف الآية الأولى.

الا ان الأولى مطلقة، والثانية مقيدة، ولابد من تقييد المطلق بالمقيد، فيختص الحكم بما هو منطوق الآية الثانية، يعني مشروط بالانتصار.

---

[1] [سورة النساء: الآية ١٤٨].

[2] [سورة الشورى: الآية ٤١ ـ ٤٢].

وعن أبي عبد الله عليه السلام [1]، في قوله تعالى: ﴿لا يُحِبُّ اللّهُ الْجَهْرَ بِالسُّوءِ مِنَ الْقَوْلِ إِلّا مَنْ ظُلِمَ﴾، قال: ان الضيف ينزل بالرجل فلا يحسن ضيافته. فلا جناح عليه ان يذكر سوء ما فعله.

وهذه الرواية لا سند لها، فلا تكون معتبرة. وصدق الظلم عرفاً بهذا المقدار، محل مناقشة، نعم لو صدق عليه الظلم عرفاً كان مشمولاً للآية الكريمة حتماً.

واستدل شيخنا الأنصاري قدس سره بدليل نفي الحرج[2]. وقال: ان في منع المظلوم من هذا الذي هو نوع من التشفي حرجاً عظيماً. وفيه:

أولاً: ان صح فانه يختص بصورة الحرج، وهي حال فورة الغضب. واما في غير ذلك فلا حرج. وان حصل الحرج من نواح أخرى كالفقر وغيره أمكن تطبيق هذا الدليل أيضاً، بغض النظر عما يأتي.

ثانياً: ان دليل نفي الحرج دليل ارفاقي امتناني. وقد سطرنا وسطروا في علم الأصول، انه امتنان على النوع لا على الشخص، والغيبة قد توقع الشخص المذكور فيها بالحرج او غيره من أنواع الايذاء. فيكون سياق الامتنان دالاً على عدم انطباق هذا المورد على ذلك الدليل.

واستدل شيخنا الأنصاري أيضاً[3]: بأن في تشريع الجواز مظنة ردع للظالم. وهي مصلحة خالية عن المفسدة. فيثبت الجواز لأن الأحكام تابعة للمصالح.

وفيه:

أولاً: اذا تم ذلك نقيد الجواز بما كان يلزم منه ذلك لا في المورد الخالي منه، من دون ان يخدع الفرد نفسه. وسيأتي البحث في جهة آتية عما اذا استلزم من الغيبة الأمر بالمعروف او النهي عن المنكر.

ثانياً: ان تشريع الجواز الذي أشار له هل هو من الشارع المقدس او من الفقيه. فان كان من الشارع المقدس، فالدليل على كون ذلك علة للجواز يدور

---

[1] [الوسائل: ج ٨. كتاب الحج]. أبواب أحكام العشرة. الباب ١٥٤. الحديث ٧.

[2] [المكاسب: ج ١. ص ٣٤٨].

[3] [المصدر والصفحة].

الحكم مدارها وجوداً وعدماً، غير موجود وثبوته أول الكلام. اذ لعله حكمة لا علة.

وان كان هذا التشريع من الفقيه، فهو من قبيل القياس الباطل، لأن وجود المصالح ومقدارها لا يعلمها الا الشارع المقدس، ولا يمكن للعقل البشري الاحاطة بها وبكونها خالية من المفسدة.

نعم، لو تم ما يأتي من جواز الغيبة عند النهي عن المنكر، كان ذلك وجهاً، الا انه لا يختلف عندئذ المظلوم عن غيره.

فالوجه الصحيح في الاستدلال في هذا الفرع هو خصوص ظهور الآيتين الكريمتين.

الجهة السابعة: انه من مستثنيات الغيبة: العيب المميز لصاحبه. ففي رواية عبد الرحمن بن سيابة[1] قال: **سمعت أبا عبد الله** ﷺ **يقول: الغيبة ان تقول في أخيك ما ستره الله عليه.** واما الأمر الظاهر مثل الحدة والعجلة فلا. والبهتان ان تقول ما ليس فيه.

وفي الحديث[2]: جاءت زينب العطارة الحولاء الى نساء رسول الله ﷺ.

والروايتان، لا تخلوان من المناقشة سنداً. والأولى تدل على جواز (الأمر الظاهر) وليس على خصوص العيب المميز.

والقول بالجواز في هذا الصدد موقوف على القول بالجواز في موارد:

أولاً: جواز ما لا يكرهه صاحبه.

ثانياً: جواز ما يكون تركه حرجاً.

ثالثاً: جواز ما لا يكون بقصد التنقيص.

رابعاً: جواز ما كان شائعاً ذكره بين الناس.

والأخيران لا يخلوان من مناقشة.

وقد يستدل بالسيرة على الجواز في مثل هذه الصورة. الا ان ارتفاع السيرة الى

---

[1] [الوسائل: ج ٨. كتاب الحج]. أبواب أحكام العشرة. الباب ١٥٤. الحديث ٢.

[2] المكاسب: ص٤٦.

شبكة ومنتديات جامع الائمة (ع)

أيام المعصومين ﷺ، وابتنائها على ارتكاز المتشرعة او أقوالهم محل مناقشة. الا ان يستدل بهذه الروايات عليها، فتكون راجعة اليها.

وعلى أي حال، فمع حصول مصلحة مهمة او محرجة في التعريف وانحصار التعريف بذكر العيب كان جائزاً. واما بدون أحد الأمرين فضلاً عنهما معاً، فالغيبة محرمة.

الجهة الثامنة: ذكروا موارد أخرى لجواز الغيبة نذكرها باختصار[1]، وتمام الكلام موكول الى الفقه:

١ ـ ما كان وجود الغيبة فيه، سبباً للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، او دفع المنكر، او ارتداع المعتاد للمنكر عن عادته ونحو ذلك.

٢ ـ ما كان وجودها سبباً لقطع مادة الفساد، كالمبتدع الذي يخاف منه في اضلال الناس وافساد أديانهم وأخلاقهم. فقد تكون الغيبة سبباً لفهم الناس لحقيقته.

٣ ـ استقضاء الحق في الشكوى الى القاضي او الفقيه، كما اذا امتنع الزوج عن نفقة زوجته وغير ذلك.

٤ ـ جرح الشهود، بمعنى ذكر عدم وثاقتهم او عدالتهم، في باب القضاء او في الطلاق او غير ذلك.

٥ ـ دفع الضرر عن نفسه فيما اذا اغتاب شخصاً.

٦ ـ اقامة الشهادة أمام القضاء، بأنه رأى المعصية او الجريمة من فلان.

٧ ـ رد من ادعى نسباً ليس له، وخاصة اذا ادعى كونه علوياً او هاشمياً ولم يكن كذلك.

الى غير ذلك من الموارد.

الجهة التاسعة: حرمة استماع الغيبة ووجوب الدفاع عن المغتاب، أعني المذكور في الغيبة.

عن أنس بن محمد[2] عن أبيه عن جعفر بن محمد عن آبائه ﷺ، في وصية

---

[1] [المكاسب: ج ١. ص ٣٥١ وما بعدها].

[2] [الوسائل: ج٨. كتاب الحج]. أبواب أحكام العشرة. الباب ١٥٦. الحديث ١.

النبي ﷺ لعلي عليه السلام: يا علي من اغتيب عنده أخوه المسلم فاستطاع نصره فلم ينصره خذله الله في الدنيا والآخرة.

وعن أبي الورد[١] عن أبي جعفر عليه السلام قال: **من اغتيب عنده أخوه المؤمن فنصره وأعانه نصره الله في الدنيا والآخرة. ومن لم ينصره ولم يعنه ولم يدفع عنه، وهو يقدر على نصرته وعونه الا خفضه الله في الدنيا والآخرة.**

وعن أبي ذر[٢] عن النبي ﷺ في وصية له قال: **يا أبا ذر من ذب عن أخيه المؤمن الغيبة كان حقاً على الله ان يعتقه من النار، يا أبا ذر من اغتيب عنده أخوه المؤمن وهو يستطيع نصره فنصره، نصره الله عز وجل في الدنيا والآخرة. وان خذله وهو يستطيع نصره خذله الله في الدنيا والآخرة.**

وهناك روايات تشمل الغيبة باطلاقها.

كمعتبرة السكوني[٣] عن أبي عبد الله عليه السلام قال: **قال رسول الله ﷺ: من رد عن عرض أخيه المسلم وجبت له الجنة البتة.**

وعن ابراهيم بن عمر اليماني[٤] عن أبي عبد الله عليه السلام قال: **ما من مؤمن يعين مؤمناً مظلوماً الا كان أفضل من صيام شهر واعتكافه في المسجد الحرام. وما من مؤمن ينصر أخاه وهو يقدر على نصرته الا نصره الله في الدنيا والآخرة. وما من مؤمن يخذل أخاه وهو يقدر على نصرته، الا خذله الله في الدنيا والآخرة.**

ولا اشكال في مطلوبية ذلك، ولو استحباباً، مع الامكان والقدرة، وهي ظرف عدم الحرج والتقية. اما أخذاً بهذه الروايات التي عمل بها المشهور. واما أخذاً بأدلة التسامح بأدلة التسنن.

الا ان عمل المشهور ليس على خصوص الاستحباب، بل على جامع المطلوبية، وهذا لا يكفي اثباتاً للعمل على القاعدة.

---

[١] المصدر: الحديث ٢.

[٢] المصدر: الحديث ٨.

[٣] المصدر: الحديث٣.

[٤] المصدر: الحديث ٤.

شبكة ومنتديات جامع الائمة (ع)

واما الوجوب، فالاجماع فيه غير محرز، ولو أحرز فهو مدركي ومستند الى هذه الروايات.

واما هذه الروايات، فهي قابلة للمناقشة سنداً او دلالة. اذ ليس فيها معتبرة الا رواية السكوني، وهي تدل على حصول الثواب مع الدفاع عن المؤمن لا على العقاب على تركه، ونحن نحتاج فقهياً الى الثاني، ليثبت الوجوب.

وبالطبع، فان هذا على واقعه، منوط بالغيبة المحرمة. فلو كان المورد من الموارد الجائزة، لم يجب الرد ولم يحرم الاستماع لأن المنصرف بوضوح منها ما اذا كانت الغيبة محرمة.

نعم، لا يبعد القول بالاستحباب مطلقاً ما لم تحصل مضاعفات غير محمودة كغبن الحق الثابت للمتكلم او غير ذلك.

الجهة العاشرة: في كفارة الغيبة.

عن حفص بن عمير[1] عن أبي عبد الله عليه السلام **قال سئل النبي صلى الله عليه وآله: ما كفارة الاغتياب؟ قال: تستغفر الله لمن اغتبته كلما ذكرته.**

وعن أبي ذر[2] عن النبي صلى الله عليه وآله في وصية له قال: **يا أبا ذر اياك والغيبة. فان الغيبة أشد من الزنا. قلت: ولم يا رسول الله؟ قال: لأن الرجل يزني فيتوب الى الله فيتوب الله عليه، والغيبة لا تغفر حتى يغفرها صاحبها.**

وعن اسباط بن محمد[3] يرفعه الى النبي صلى الله عليه وآله: قال: **الغيبة أشد من الزنا. فقيل يا رسول الله ولم ذلك؟ قال: اما صاحب الزنا فيتوب الله عليه. واما صاحب الغيبة فيتوب فلا يتوب الله عليه حتى يكون صاحبه الذي يحله.**

فقد أعربت هذه الروايات عن اسلوبين لكفارة الغيبة:

الاسلوب الأول: الاستغفار للمذكور في الغيبة. وليس مجرد الاستغفار بل تكراره بمقدار ما تكرر ورود اسم ذلك الشخص.

---

[1] [الوسائل: ج٨. كتاب الحج]. أبواب أحكام العشرة. الباب ١٥٥. الحديث ١.

[2] المصدر: الباب ١٥٢. الحديث ٩.

[3] المصدر: الحديث ١٧.

الاسلوب الثاني: الاستحلال من ذلك الشخص. بمعنى مواجهته والاعتراف أمامه بحصول الغيبة، وطلب ان يسقط حقه الذي حصل له بسببها. فان الله يغفر له عندئذ.

ويفترق الاسلوبان، في صورة تعذر مواجهة الشخص المذكور في الغيبة، لموت او غيره، فان الاسلوب الثاني يكون متعذراً، بينما الأول يكون متعيناً.

ولا شك باستحباب كلا الاسلوبين، ولو من باب التسامح في أدلة السنن. ولا شك انها خطوة أخلاقية مهمة.

واما القول بوجوبه، فمشكل لضعف سند هذه الروايات. وقال شيخنا الأنصاري[1] ومعه الحق: وأصالة بقاء الحق الثابت للمغتاب بالفتح على المغتاب بالكسر تقتضي عدم الخروج منه الا بالاستحلال خاصة، لكن المثبت لكون الغيبة حقاً بمعنى وجوب البراءة منه ليس الا الأخبار غير النقية السند.

ومعه يكون مقتضى أصالة البراءة العقلية والشرعية، عدم وجوب الاستحلال.

على ان الزنا في الفهم المتشرعي أعظم من الغيبة بكثير. ولا تقوم بازائه هذه الروايات الضعيفة السند. ومعه فاما ان نقول بعدم وجوب الاستحلال في كلا الجريمتين، او نقول بوجوبه فيهما، لأنه كما ان للغيبة طرفاً آخر هو المذكور فيها كذلك للزنا طرفاً آخر هو المرأة المزني بها. فليس الزنا من حقوق الله الصرفة لكي يغفره الله قبل الاستحلال. وعلى أي حال، فمقتضى أصالة البراءة عدم وجوبه في كليهما.

بقي الكلام في بعض الملاحظات:

الملاحظة الأولى: لا فرق في حرمة الغيبة بين الواحد والمتعدد، بل ان غيبة المتعدد تنحل عرفاً الى غيبة كل واحد منهم فتكون بذلك عدداً من المحرمات من دون علم الفاعل.

كما لو انتقص أهل مدينة معينة، او أسرة معينة او أولاد شخص معين.

---

[1] المكاسب: ص ٤٣.

شبكة ومنتديات جامع الائمة (ع)

وكذلك لو انتقص أكثرهم، بل كثير منهم، ما لم يكن فرداً مستهلكاً فيهم كواحد او اثنين في بلدة كاملة. والسبب الفقهي في ذلك، هو حصول الشك بنحو العلم الاجمالي في الجميع فيكونون جميعاً ممن يحتمل ان يوصفوا بالنقص. فتكون الغيبة أشنع وأوسع.

الملاحظة الثانية: لا فرق في حرمة الغيبة بين بيان النقص وعدمه، اذا كان عدم البيان موجباً لسريان الذهن الى أمور عظيمة قد تكون أفظع مما هو المقصود، بحيث يذهب الذهن كل مذهب كما يعبرون فيكون من أقبح أشكال الغيبة، وهو يحسب انه تركها.

كما لو قال: استجير بالله من عمله. او الله أعلم بما فعل. او ما علينا مما فعل. مع الدلالة ضمناً انه فعل المنكر.

الملاحظة الثالثة: لا فرق في حرمة الغيبة، بين الجزم بالأخبار: ان فلاناً كذا او فعل كذا. وبين بيانه بنحو الظن او الاعتقاد او الاحتمال. وذلك ـ على الأقل ـ لأنه يؤدي الى الدلالة الالتزامية بأن ذلك الشخص له قابلية على ان يصدر منه ذلك. وهذه الدلالة جزمية المؤدى وغير ظنية. فتكون الغيبة حاصلة بها.

ذلك، ان لم نقل ان هذا النحو من الذكر مشمول لتعريف الغيبة مباشرة: ذكرك أخاك بما يكرهه، نعم هو بالنسبة الى التعريف الآخر: كشف العيب المستور. ليس كشفاً جزمياً بل احتمالياً. فان حصل به الاطمئنان او الوثوق كان غيبة مندرجاً في التعريف. والا توقف على الدلالة الالتزامية المشار اليها.

الملاحظة الرابعة: تتوقف حرمة الغيبة على صحة اعتقاد الفرد المذكور فيها، في دينه.

والروايات وان أخذت عنوان المسلم، الا ان المتسالم به فقهياً هو صحة عقيدته، فلو كان فاسد العقيدة جازت غيبته، ويمكن ان يستدل على ذلك مضافاً الى التسالم:

أولاً: بأن فاسد العقيدة وان كان مسلماً ظاهراً الا انه ليس كذلك في الواقع، والمهم في حرمة الغيبة هو الاسلام الواقعي لا الظاهري. لأن المتجاهر بالفسق وغيره

ممن تجوز غيبته له اسلام ظاهري بلا اشكال. فالمدار ليس هو الاسلام الظاهري بل الواقعي.

ثانياً: بالروايات: وهي على طائفتين:

الطائفة الأولى: التي أخذت عنوان المؤمن فيها.

فعن سليمان بن خالد[1] عن أبي جعفر عليه السلام وفيها **(عن رسول الله صلى الله عليه وآله: والمؤمن حرام على المؤمن ان يظلمه او يخذله او يغتابه او يدفعه دفعة)**.

الطائفة الثانية: التي أخذت عنواناً آخر أهم:

فعن سماعة بن مهران[2] عن أبي عبد الله عليه السلام: قال: **من عامل الناس فلم يظلمهم وحدثهم فلم يكذبهم ووعدهم فلم يخلفهم، كان ممن حرمت غيبته وكملت مروته وظهر عدله ووجبت أخوته.**

ومن المعلوم ان الذي يكون صفته هكذا، لا يكون مجرد مؤمن بل في درجة مهمة من درجات الايمان. الا اننا من الناحية الفقهية يمكن ان نجرد هذه المرتبة عن الخصوصية ونقتصر على خصوص عنوان المؤمن، اذ لا يحتمل فقهياً جواز غيبة الآخرين كلهم غير المذكور في الرواية.

وطريق الاستدلال منحصر بمفهوم اللقب، اذ نفهم من حرمة غيبة المؤمن جواز غيبة غيره، غير ان مفهوم اللقب ليس بحجة.

الا ان النتيجة صحيحة، ولو باعتبار التسالم الفقهي او الاجماع على ذلك.

---

[1] [الوسائل: ج ٨. كتاب الحج]. أبواب أحكام العشرة. الباب ١٥٢. الحديث ١.

[2] المصدر: الحديث ٢.

شبكة ومنتديات جامع الائمة (ع)

فصل
الرشوة

ولا شك بحرمتها اجمالاً أعني بغض النظر عن التفاصيل. وعليه مع السنة الاجماع والعقل.

ففي صحيحة عبد الله بن سنان[1] قال: **سئل أبو عبد الله عليه السلام عن قاض بين قريتين يأخذ من السلطان على القضاء الرزق، فقال: ذلك السحت.**

وعن حسنة سماعة[2] عن أبي عبد الله عليه السلام قال: **الرشا في الحكم هو الكفر بالله.**

وعن يزيد بن فرقد[3] قال: **سألت أبا عبد الله عليه السلام: عن البخس فقال: هو الرشا في الحكم.**

وعن يوسف بن جابر[4] قال: قال أبو جعفر عليه السلام: **لعن رسول الله صلى الله عليه وآله من نظر الى فرج امرأة لا تحل له. ورجلاً خان أخاه في امرأته، ورجلاً احتاج الناس اليه لتفقهه فسألهم الرشوة.**

وعن جابر[5] عن النبي صلى الله عليه وآله انه قال: **هدية الأمراء غلول (اذا فهمنا منها الهدية الى الأمراء).**

---

[1] الوسائل: ج ١٨. كتاب القضاء. أبواب آداب القاضي. الباب ٨. الحديث ١.

[2] المصدر: الحديث ٢.

[3] المصدر: الحديث ٤.

[4] المصدر: الحديث ٥.

[5] المصدر: الحديث ٦.

وعن جراح المدايني[1] عن أبي عبد الله عليه السلام: قال: **من أكل السحت الرشوة في الحكم.**

ولكن ما هي الرشوة؟

قال ابن منظور[2]: الرَّشو فعل الرَشوة. يقال: رشوته. والمراشات المحابات. ابن سيده: الرِّشوة الرُشوة والرَّشوة معروفة: الجُعل. والجمع رُشي ورِشى.

قال أبو العباس: الرشوة مأخوذة من رشا الفرخ اذا مد رأسه الى أمه لتزقه، ...والرائش: الذي يسدي بين الراشي والمرتشي. وفي الحديث: **لعن الله الراشي والمرتشي والرائش.** قال ابن الأثير: الرَّشوة والرُشوة الوصلة الى الحاجة بالمصانعة. وأصله الرِّشاء الذي يتوصل به الى الماء. فالراشي من يعطي الذي يعينه على الباطل والمرتشي الآخذ والرائش الذي يسعى بينهما يستزيد لهذا ويستنقص لهذا .

واما ما يعطى توصلاً الى أخذ حق او دفع ظلم فغير داخل فيه. وروي ان ابن مسعود أخذ بأرض الحبشة في شيء فأعطى دينارين حتى خُلي سبيله. وروي عن جماعة عن أئمة التابعين قالوا: لا بأس ان يصانع الرجل عن نفسه وماله اذا خاف الظلم.

وعن المصباح[3]: هي ما يعطيه الشخص للحاكم او غيره ليحكم له او يحمله على ما يريد.

ويبدو ان المعنى المحدد للرشوة غامض حتى في أذهان أهل اللغة، فضلاً عن غيرهم. اذ كان فيه عدة احتمالات:

أولاً: الجُعل. وهو الأجرة. ومعه تكون أجرة أي عمل يؤديه أي فرد لآخر، هو من قبيل الرشوة.

ثانياً: الوُصلة الى الحاجة بالمصانعة. وهي معنى أضيق من الأجرة. بمعنى اقناع الناس برأيه او بمصلحته، عن طريق المال.

ثالثاً: المال الذي يأخذه القاضي او الحاكم ليحكم في مصلحة دافع المال.

---

[1] المصدر: الحديث ٧.

[2] [لسان العرب: ج ١٤. ص ٣٢٢].

[3] المكاسب: ص ٣٠.

شبكة ومنتديات جامع الائمة (ع)

وكل هذه الاحتمالات الثلاثة قد تكون في حق وقد تكون في باطل وظلم.

ومن المؤكد ان المعنى الأول ليس من الرشوة على سعته وان ظهر من كلمات اللغويين. لوضوح انه يشمل أجور العمال جميعاً...وهي ليست برشوة قطعاً. نعم، قد يراد به الجُعل في الموردين الثاني والثالث، فيرجع معناه اليهما، مضافاً الى انهم لم يصرحوا بالتقييد، وظاهرهم مطلق الجعل.

واما الاحتمال الثاني، فينبغي ان نلتفت أولاً: ان المصانعة المأخوذة فيه بمعنى المجاملة، وهذا معناه ان المجاملة ستكون من أقسام الرشوة أحياناً. وليست منحصرة بالمال. وهذا صحيح تماماً. ففتح الوجه والقلب له فضلاً عن الوليمة الفاخرة تندرج في هذا المدرج، وبالأولى انها تندرج في الاحتمال الثالث أيضاً.

والمهم الآن، ان المصانعة اذا كانت رشوة، كان المال رشوة أيضاً. لوضوح عدم انحصار الأمر بالمصانعة ومن هنا ندخل في التعليق على الاحتمال الثاني.

وهذا الاحتمال يختلف باختلاف الحاجات، فقد تكون حاجات مشروعة، وقد تكون حاجات باطلة وظالمة. ولا شك فقهياً في جواز الحاجات المشروعة.

ومن أمثلتها الديناران اللذان أعطاها ابن مسعود في الحبشة لدفع الظلم عنه، كما سمعنا في النقل. ومن ذلك حصة: المؤلفة قلوبهم في الزكاة. لكي يستعمل الكفار في الجهاد او ان تميل قلوبهم الى الاسلام.

وقد وردت في هذا المعنى العام بعض الروايات:

منها: صحيحة محمد بن مسلم[1] قال: **سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يرشو الرجل الرشوة على ان يتحول من منزله فيسكنه. قال: لا بأس به.**

وحسنة عبد الله بن سنان[2] قال: **سئل أبو عبد الله عليه السلام وأنا أسمع. فقيل له: انا نأمر الرجل فيشتري لنا الأرض والغلام والجارية ونجعل له جعلاً. قال: لا بأس.**

وغير ذلك من الروايات، فبالرغم من انه استعمل مفهوم الرشوة في الصحيحة، فقد أفتى الامام عليه السلام بالجواز باعتبار ان الحاجة المطلوبة حاجة مشروعة.

---

[1] [الوسائل: ج ١٢. كتاب التجارة]. أبواب ما يكتسب به. الباب ٨٥. الحديث ٢.

[2] المصدر: الحديث ٤.

واما الحاجة غير المشروعة، كالاعانة على القتل او السرقة، او أي أنواع الظلم مهما كان، فالأجرة عليها، والمصانعة في سبيل انجازها حرام شرعاً، لأنه اعانة على الظلم ويكون أكلها أكلاً للمال بالباطل. أي بازاء الباطل.

وهذا لا يفرق فيه بين ان يكون الدافع أعلى اجتماعياً وأهم من الآخذ او بالعكس. كما لا يفرق بين ان نسميها رشوة او لا. وان كان المظنون بحسب الوجدان العرفي وتصريح اللغويين صحة هذه التسمية.

ومن هنا قال الفقهاء، ومنهم سيدنا الأستاذ[1]: ان الرشوة على العمل الحق صحيحة والرشوة على العمل الباطل باطلة.

واما الاحتمال الثالث، فالرشوة بتمام أشكالها حرام سواء كانت معنوية او مادية وسواء كانت على حق او باطل، بل هي المعنى الأساسي والقدر المتيقن من معنى الرشوة.

فان الحكم ان كان باطلاً كان ظلماً، وكان المال بازائه أكلاً للمال بالباطل. وان كان الحكم حقاً، كان من واجب القاضي انجازه على القاعدة، فيكون أخذاً للمال بازاء لا شيء، لأن النطق بالحق واجب حتى لو لم يأخذ المال. وأخذ المال بازائه لا أثر له. وان قلنا بحرمة أخذ الأجرة على الواجبات مطلقاً، كان هذا من أوضح مصاديقها.

وهذا انما ينطبق فيما اذا أخذ القاضي المال من أحد المتخاصمين واما الراتب من الدولة، فلا اشكال فيه، وقد وردت فيه بعض النصوص[2]، وقد ذكرنا في فصل سابق ان أخذ الأجرة على الواجبات الكفائية جائز حتى لو لم يسقط الوجوب ولم يقم به من فيه الكفاية.

ولابد لنا الآن من التفاتة الى الروايات التي رويناها في أول الفصل:

فالرواية الأولى صحيحة ابن سنان تصرح بعدم جواز أخذ القاضي الأجرة من السلطان على القضاء.

---

[1] [المكاسب: ج ١. ص ٢٤٧ وما بعدها. مصباح الفقاهة: ج ١. ٢٧٢].

[2] [الوسائل: ج ١٨. كتاب القضاء . أبواب آداب القاضي. الباب ٨. الحديث ٢، ٩].

شبكة ومنتديات جامع الائمة (ع)

وقد عرفنا جوازه، فالرواية محمولة، اما لأن السلطان سلطان جائر كما هو الغالب في تلك العصور. واما لأن السلطان يتدخل في القضاء الى جانب أحد الخصمين فيكون المال رشوة محرمة.

وتنص الروايتان بعدها، على حرمة الرشا في الحكم، وهو على القاعدة كما عرفنا. وكذلك الأخيرة.

والرواية الرابعة عن يوسف بن جابر يقول فيها: ورجلاً احتاج الناس الى فقهه فسألهم الرشوة، وهي غير نقية سنداً. والقاعدة تقتضي الجواز اذا لم يكن الأجر بازاء الفتوى. بل حتى وان كان بازائها لأننا قلنا ان أخذ الأجرة على الواجبات الكفائية جائز. وانتقال الفتوى الى الوجوب العيني بعد السؤال من المستفتي، مما لا دليل عليه.

وان كان الأحوط وجوباً بالنسبة الى شخص المجتهد الذي يقلده السائل ويستفتيه ترك الأجرة، لاحتمال الانتقال الى الواجب العيني الذي لا تجوز الأجرة عليه. فتأمل.

بقيت رواية جابر عن النبي ﷺ انه قال: **هدية الأمراء غلول**. والمصدر قد يضاف الى الفاعل وقد يضاف الى المفعول. والهدية هنا هي المصدر، والأمراء قد يكون فاعلاً وقد يكون مفعولاً به.

فان فهمنا منها الفاعل، كان المراد الهدية التي يعطيها الأمراء للآخرين، وخرجت عن مفهوم الرشوة في الأغلب.

ويندرج فيما أفتى به المشهور من ان جوائز الظالم محرمة...اذا فهمنا من الأمراء: الأمراء الظالمين. واما اذا كانوا عادلين فلا اشكال في هداياهم. والرواية غير نقية سنداً.

وان فهمنا منها المفعول، كان المراد منها المال الذي يأخذه الأمراء من الآخرين لأجل مختلف الأغراض. فان كان في مورد حاجة باطلة كان رشوة محرمة. وان كان في مورد حاجة صحيحة كان جائزاً كما عرفنا. والرواية مطلقة لهما، الا انها غير تامة سنداً، فتبقى المسألة طبقاً للقاعدة.

فصل
التصوير

التصوير هو رسم الصورة. وانما سميت صورة لأن لها شكلاً من أشكال التشابه مع الطبيعة، ثم اتسعت مجازاً لما لا يشبهها أيضاً من الصور التجريدية.

ومن هنا قالوا: صورة طبق الأصل. وقالوا: صورة صوتية. ونحو ذلك. كله لأجل المشابهة المطلوبة بين الأصل والنقل.

والتصوير ينقسم الى قسمين رئيسين: مجسم وغير مجسم. ولا يهم من الناحية الفقهية التقسيمات الأخرى، كنوع الألوان او نوع الصبغ او ان تكون الصورة يدوية او بالآلة، او تقسيم المجسم الى مجسم كامل او نصفي طولاً او نصفي ارتفاعاً او أقل من النصفي بل يمثل خشونة في السطح. فان كل ذلك من المجسم فقهياً. على اشكال سوف نشير اليه.

نعم، ينقسم الشيء المصور الى ذي روح كالإنسان والحيوان، والى ما ليس له روح كالنبات والجماد. والمهم في الروح هو كون المخلوق متحركاً بالارادة بخلاف غيره. وقد أفتى المشهور بجواز تصوير ما ليس له روح سواء كان تصويراً مسطحاً ام مجسماً يدوياً او بالآلة[1]. وأفتوا بحرمة تصوير ذي الروح سواء كان مسطحاً ام مجسماً يدوياً او بالآلة.

وخالف بعضهم فمنعوا من المجسم بكل أشكاله وأجازوا المسطح بكل أشكاله. وبعضهم أفتى بجواز استعمال الآلة دون اليد في المسطح فيكون تصوير ذي الروح باليد وبالمجسم حراماً ويكون بالآلة ـ وهي مسطحة التصوير عامة ـ جائزاً.

---

[1] [المكاسب: ج ١. ص ١٨٣ وما بعدها].

شبكة ومنتديات جامع الائمة (ع)

والنتيجة: ان التصوير المجسم تجسيماً كاملاً او نصفياً بكلا نوعيه، تحت الاجماع على حرمته. بخلاف باقي أقسام التصوير.

ويرجح بنا الآن ان نسمع أهم الروايات الواردة بهذا الصدد:

فعن الحسين بن زيد[1] عن الصادق عليه السلام عن آبائه عليهم السلام في حديث المناهي قال: **نهى رسول الله صلى الله عليه وآله عن التصاوير وقال: من صور صورة كلفه الله تعالى يوم القيامة ان ينفخ فيها وليس بنافخ....ونهى عن التختم بخاتم صفر او حديد ونهى ان ينقش شيء من الحيوان على الخاتم.**

وعن محمد بن مروان[2] عن أبي عبد الله عليه السلام: قال: **سمعته يقول: ثلاثة يعذبون يوم القيامة: من صور صورة من الحيوان يعذب حتى ينفخ فيها وليس بنافخ**...الحديث.

وعن عبد الله بن الحسن[3] عن جده علي بن جعفر عن أخيه موسى بن جعفر عليه السلام. قال: **سألته عن التماثيل هل يصلح ان يلعب بها. قال: لا.**

ومن أخبار الجواز في غير الحيوان:

عن أبي العباس[4] عن أبي عبد الله عليه السلام قال الله عز وجل: **يَعْمَلُونَ لَهُ مَا يَشَاءُ مِنْ مَحَارِيبَ وَتَمَاثِيلَ. فقال: والله ما هي تماثيل الرجال والنساء ولكنها الشجر وشبهه.**

وصحيحة زرارة[5] عن أبي جعفر عليه السلام: قال: **لا بأس بتماثيل الشجر.**

وصحيحة محمد بن مسلم[6] قال: **سألت أبا عبد الله عن تماثيل الشجر والشمس والقمر. فقال: لا بأس ما لم يكن شيئاً من الحيوان.**

---

[1] [الوسائل: ج ١٢. كتاب التجارة]. أبواب ما يكتسب به. الباب ٩٤. الحديث ٦.

[2] المصدر: الحديث ٧.

[3] المصدر: الحديث ١٠.

[4] المصدر: الحديث ١.

[5] المصدر: الحديث ٢.

[6] المصدر: الحديث ٣.

الصورة المجسمة:

وعلى هذا الضوء، يمكن الاستدلال لحرمة المجسم بما يلي:

الدليل الأول: الاجماع، وهو محرز وليس منقولاً. الا انه مدركي، لأنه مستند الى هذه الروايات وليس أوسع منها، فتعود قيمته الى قيمتها.

الدليل الثاني: الروايات الناهية عن المجسم. وانه يؤمر بمن فعله يوم القيامة ان ينفخ فيه وليس بنافخ. يعني ينفخ فيه الروح.

الا انها كلها غير تامة سنداً. ولو تمت لاختصت بالمجسم الكامل دون النصفي وغيره لأنه لا قابلية للروح فيه.

الدليل الثالث: صحيحة محمد بن مسلم التي سمعناها ان الامام عليه السلام يقول فيها: **لابأس ما لم يكن شيئاً من الحيوان.**

وهي الدليل الرئيسي للمشهور لصحة سندها ووضوح دلالتها نسبياً. غير ان الاستدلال يكون بمفهومها، كما هو معلوم. والذي يقول: اذا كان التصوير لشيء من الحيوان ففيه بأس. يعني قد انتفى عنه الجواز.

الا انه، مع ذلك قابل للمناقشة، لأن (ما) هنا ليست شرطية وانما هي موصولة او ظرفية، وعلى كلا التقديرين، يكون المفهوم من قبيل مفهوم الوصف لأنه ليس مفهوم الشرط ولا مفهوم الغاية، ولا غيرهما طبعاً، ومفهوم الوصف ليس بحجة.

الا ان الانصاف انه من الواضح ان الامام عليه السلام بصدد المنع من تصوير الحيوان، مضافاً الى بيان جواز غيره. فيكون ظهورها هذا حجة.

الا انه يمكن ان يقال، انها نصت على الحيوان دون الإنسان. فاذا كان الإنسان جائزاً في تصويره، كان الحيوان أولى بالجواز فتحمل على الكراهة.

الا ان هذا أمر غير محتمل، لأنها شاملة للإنسان بالأولوية. او بشمول جنس الحيوان له، او بالتجريد عن الخصوصية، والمسألة واضحة ومتسالم عليها في عدم الفرق بين تصوير الحيوان والإنسان حكماً.

وقد يناقش بأن ثبوت البأس أعم من الحرمة، فتحمل على الكراهة. الا ان

شبكة ومنتديات جامع الائمة (ع)

المفهوم عرفاً ان (لا بأس به) دال على الجواز فيدل ضده او مفهومه على ارتفاع الجواز وهو الحرمة. والكراهة لا تعني ارتفاع الجواز على أي حال، فتأمل.

الدليل الرابع: مضارعة الله سبحانه في خلقه. وهو استدلال غريب وان صدر من بعض الفقهاء[1]. فان استفادته من روايات النفخ وان كان محتملاً الا انها ضعيفة السند. واما استفادته مستقلاً فهو يختلف باختلاف قصد الفاعل والأغلب عدم وجود مثل هذا القصد. مضافاً الى ان الله عز وجل جعل الجسم متحركاً بالارادة ولم يفعل المصور ذلك. فلم يكن مضارعاً لله في خلقه، بل هو أعجز من ذلك بكثير.

الصورة اليدوية:

وأعني بها المسطحة لإنسان او حيوان، والمشهور وخاصة عند القدماء حرمتها[2].

ويمكن ان يستدل عليها بما يلي:

الدليل الأول: التمسك باطلاق روايات النفخ، فانه يقول: من صور صورة وهي أعم من المسطح والمجسم.

الا انه واضح الدفع لأن المسطح غير قابل للنفخ فيه. فيكون قرينة متصلة على ارادة خصوص المجسم.

وقد يقال: بأن المسطح هو مجسم في الخيال اذا تأمل الفرد في الصورة. وهذا يكفي للأمر بالنفخ فيه. وهو كما ترى.

الدليل الثاني: صحيحة محمد بن مسلم التي سمعنا فيها: لا بأس به ما لم يكن شيئاً من الحيوان.

والصورة المسطحة مشمولة لاطلاقها لا محالة. الا ان هذا الاطلاق مرهون بأن نفهم من التماثيل أعم من المسطح والمجسم.

---

(1) [المكاسب: ج ١. ص ١٨٥ - ١٨٦].

(2) [المصدر: ص ١٨٣].

اذ قد يقال: انها أخذت في السؤال عنوان التماثيل. وهي خاصة بالمجسم و لا تعم المسطح، فيكون الحكم خاصاً بها.

وهذا أمر راجح لغة وعرفاً. وان كان الفهم الأولي يقتضي كون التمثال لمجرد التماثل. الا انهم كانوا يسمون الأصنام والمجسمات بالتماثيل. فيبقى المسطح تحت أصالة البراءة.

الا ان هذا لا يكاد يتم، لأن فيها قرينة على ارادة المسطح. فمضافاً الى بعد اتخاذ المجسمات من الجمادات الا نادراً. فانه يقول فيها: سألته عن تماثيل الشجر والشمس والقمر. ومن الواضح انه لا معنى لتجسيم الشمس والقمر عرفاً. وانما المراد تصويرها المسطح. فيكون الحكم خاصاً بالمسطح ويشمل المجسم بالأولوية القطعية.

الا ان الذي يهون الخطب انه لم ينص السائل على حكم عملها بل: عن تماثيل الشجر والشمس والقمر ولا نعلم ان مراده عملها او الاحتفاظ بها او بيعها او وجوب اتلافها او أي شيء آخر او مجموع هذه الأمور.

بل الظاهر هو غير العمل لأنه قال: عن تصاوير، يعني انه يتحدث عن تصاوير ناجزة ومعمولة. ويسأل عن حكمها بعد صنعها. فلا يكون السؤال عن الصنع.

وقد يجاب: بأن الامام عليه السلام منع ذلك في الحيوان، فيسري الى العمل بالأولوية القطعية.

الا ان هذا الفهم ناشئ من الارتكاز الفقهي المتأخر، ولا نعلم بوجود مثل هذه الأولوية في زمن المعصومين. وهذا الكلام شامل للمجسم أيضاً. وتمام الكلام في الفقه.

التصوير بالآلة:

سواء كان ثابتاً او متحركاً. وهو لم يكن موجوداً قديماً، لنتحدث عن آراء قدماء الفقهاء فيه. الا ان الفقهاء منذ وجوده أفتوا بحليته، ولا أعرف من يقول

شبكة ومنتديات جامع الائمة (ع)

بالحرمة حتى للإنسان والحيوان، فضلاً عن غيره، سواء كان متحركاً او ساكناً.

ولا يوجد من دليل على الحرمة، الا ما قد يتخيل من ان التصوير ان كان مجسماً وهمياً، وخاصة المتحرك يكون مشمولاً لروايات النفخ.

الا انه ليس بصحيح البتة، لضعف سند تلك الروايات أولاً، واختصاصها بما يمكن نفخ الروح فيه، وهو المجسم الكامل. اما ما كان مجسماً وهمياً كشخص أخرج رأسه من شباك فلا يبدو منه الا الرأس، والباقي وهمي او غير ذلك. فلا يمكن ان يكون مشمولاً لتلك الروايات. فضلاً عما اذا كان تجسيمه كله وهمياً، وكان في الواقع مسطحاً سواء كان ساكناً ام متحركاً.

يبقى الكلام في بعض التفاصيل ضمن عدة أمور:

الأمر الأول: سبق في احدى الروايات ان التماثيل لا يصلح ان يُلعب بها. وهي رواية معتبرة سنداً على الأصح. الا انها غير محتملة فقهياً لو حملناها على الحرمة. اذ من المتسالم عليه جواز اللعب بها لو كان اللعب حلالاً ذاتاً.

الأمر الثاني: قد يقال: بأن ما يقال عادة بحرمة صنعه، فانه يجب اتلافه لمن وجده. كما أفتى به عدد من الفقهاء، طبقاً لنصوص بعض الروايات.

منها حسنة علي بن جعفر[1] عن أبي الحسن عليه السلام قال: **سألته عن الدار والحجرة فيها التماثيل أيصلى فيها؟ فقال: لا تصل فيها وفيها شيء يستقبلك الا ان لا تجد بداً فتقطع رؤوسها. والا فلا تصل فيها.**

وصحيحة ابن أبي عمير[2] عن بعض أصحابه عن أبي عبد الله عليه السلام **في التمثال يكون في البساط فتقع عليه عينك وأنت تصلي، قال: ان كان بعين واحدة فلا بأس وان كان له عينان فلا.**

وحسنة علي بن جعفر[3] عن أخيه موسى بن جعفر عليه السلام قال: **سألته عن مسجد يكون فيه تصاوير وتماثيل يصلى فيه؟ قال: تكسر رؤوس التماثيل وتلطخ**

---

[1] [الوسائل: ج ٣. كتاب الصلاة]. أبواب مكان المصلي. الباب ٣٢. الحديث ٥.

[2] المصدر: الحديث ٦.

[3] المصدر: الحديث ١٠.

رؤوس التصاوير وتصلي فيه ولا بأس. الحديث.

وهي واضحة بوجوب الافساد والكسر، الا انها واضحة باشتراط ذلك مقدمة للصلاة لا مطلقاً. والمنع خاص بما اذا كانت أمام المصلي لا غير.

على ان الصحيحة خاصة بالصور المسطحة، بقرينة انها تكون على البساط. ومن غير المحتمل وجوب اتلافها فقهياً، فتحمل على الكراهة، لو فرض دلالتها على الاطلاق.

وهناك عدد من الروايات تأمر بالقاء الثوب على الصورة اذا صارت أمام المصلي. وهي شاملة للمجسم وغيره. فتكون كالنص بجواز الاحتفاظ بها وعدم وجوب اتلافها. واذا جاز وجب لأن الاتلاف عندئذ يكون تبذيراً واسرافاً حراماً. وتكون هذه الروايات قرينة على حمل الطائفة السابقة على الكراهية لو دلت على وجوب الافساد مطلقاً. وهي غير دالة كما عرفنا.

منها صحيحة محمد بن مسلم[1] قال: **قلت لأبي جعفر عليه السلام: أصلي والتماثيل قدامي وأنا أنظر اليها. قال: لا. اطرح عليها ثوباً ولا بأس بها اذا كانت عن يمينك او شمالك او خلفك او تحت رجلك او فوق رأسك. وان كانت في القبلة فألق عليها ثوباً وصل**.

وصحيحة أخرى عنه[2] أيضاً قال: **سألت أحدهما عليهما السلام عن التماثيل في البيت. فقال: لا بأس اذا كانت عن يمينك وعن شمالك وعن خلفك او تحت رجلك. وان كانت في القبلة فألق عليها ثوباً**.

وقد يقال انها خاصة بالصورة المسطحة بقرينة انها قد تكون تحت الرجل. والطائفة السابقة خاصة بالصور المجسمة. فتبقى تلك على دلالتها على الحرمة.

وجوابه: **أولاً**: ان ظاهر (التماثيل): الصور المجسمة او ما يشملها والمسطحة. ومن الصعب لغة وعرفاً ان نخصها بالمسطحة. ومعه يختص ما تحت الرجل بالمسطحة لقرينة خاصة به، ويبقى الباقي شاملاً لكلا النوعين، فتأمل.

---

[1] المصدر: الحديث ١.

[2] المصدر: الحديث ٤.

شبكة ومنتديات جامع الائمة (ع)

ثانياً: ان الطائفة السابقة لو كانت قد دلت على وجوب الافساد مطلقاً، لأمكن حملها على وجوب الافساد وحرمة الابقاء الا انها خاصة بالصلاة. فيبقى ما هو في غير الصلاة، تحت أصالة البراءة وأصالة الاباحة.

الأمر الثالث: لا دليل على عدم جواز البيع والشراء. وغير ذلك من المعاملات على المجسمات فضلاً عن غيرها. الا بعض فتاوى المتقدمين التي لا تشكل شهرة فضلاً عن الاجماع[1]، ولذا أفتى مشهور المتأخرين بالجواز تمسكاً بما دل على امضاء المعاملات العرفية من الآيات والسيرة. وهو الصحيح.

الأمر الرابع: ذهب بعض أساتذتنا الى حرمة تصوير ذي الروح بالتطريز، وهو نوع من الخياطة لايجاد الأشكال اللطيفة عن طريق استعمال الابرة والخيط الملون. فاذا كان صورة لذي روح كان حراماً.

ويكون الاستدلال على ذلك من وجهين:

الوجه الأول: روايات النفخ بصفتها خاصة بالمجسم كما قلنا، فتشمل كل أنواعه، بما فيها محل الكلام.

وجوابه مضافاً الى ضعف اسنادها كما عرفنا، فانها خاصة بما يمكن النفخ فيه فعلاً، كما فهمنا، خلافاً لشيخنا الأنصاري في المكاسب[2] ومن المعلوم ان النوع الذي نتحدث عنه لا يمكن فيه ذلك.

الدليل الثاني: صحيحة محمد بن مسلم السابقة التي يقول فيها: لا بأس ما لم يكن شيئاً من الحيوان. فانها شاملة للمورد. الا اننا سبق ان ناقشنا في دلالتها فلا نكرر.

وقد يقال: ان التصوير بالتطريز تصوير وهمي، لأنه ناتج من تسطير الخيوط على شكل معين بحيث يرى الرائي منه حيواناً او غيره، ولو فللت الخيوط او قطعتها لم تبق أي صورة.

---

[1] [منهم الشيخ الطوسي في النهاية: ص ٣٦٣. والشيخ المفيد في المقنعة: ص ٥٨٧. وظاهر ابن ادريس الحلي في السرائر: ج ٢. ص ٢١٥].

[2] [المكاسب: ج ١. ص ١٨٤].

وجوابه: ان هذا وحده لا يكفي، لأنها وان كانت وهمية بالفهم العقلي، الا انها صحيحة بالفهم العرفي بلا اشكال. فاذا فللنا الخيوط ذهبت الصورة العرفية، كما لو محونا الصورة المسطحة. ولا يدلنا على ذلك انها صورة وهمية عرفاً.

ومعه فتكون مشمولة للحرمة على تقدير ثبوتها.

الا ان الصحيح هو جواز ذلك، لسقوط الاستدلال بالروايات، فلا يبقى الا الاجماع على الحرمة في المجسمات. وهو دليل لبي يقتصر منه على القدر المتيقن، وهو غير هذا المورد فيبقى المورد تحت الأصل المجوز.

وينبغي الالتفات الى اننا لو قلنا بالحرمة، فهي خاصة بما اذا كانت صورة الحيوان بارزة وحدها على القماش. واما لو كان حولها منظر من زرع او سماء او أرض او غيرها، بحيث أصبحت صورة الحيوان بحيالها مسطحة، لأن ما حولها من صورة غيرها بارتفاعها، فلا يجد العرف لها ارتفاعاً ويعتبرها مسطحة، فتكون جائزة.

الأمر الخامس: اذا كانت المجسمات كاريكاتيرية، او تجريدية او غير ذلك، مما لا يشابه الطبيعة تشابهاً كاملاً. فقد يقال بحرمة صنعها كالتماثيل تماماً، لأن الموضوع هو مجرد التشابه وان لم يكن دقّياً.

ولكن التدقيق في الأمر يقتضي ان نقول:

ان دليل الحرمة ان كان هو روايات النفخ، فهذا يدور مدار صورة التمثال وفي الأرجح فان الصور التجريدية لا يمكن فيها النفخ. بخلاف الصور الكاريكاتيرية. فتبقى هذه تحت الحرمة. الا ان هذه الروايات ضعيفة السند أساساً، كما عرفنا.

وان كان دليل الحرمة هو صحيحة محمد بن مسلم بغض النظر عن مناقشتنا، فيكون المدار هو المشابهة العرفية بينها وبين ذي الروح: إنساناً كان او حيواناً. واما اذا كانت المشابهة قليلة وغير عرفية اندرجت في الجواز للأصل ولم تكن (على مثال الحيوان) المنصوص عليه في الصحيحة. وهذا ما قد يتوفر في بعض التماثيل التجريدية والسريالية.

شبكة ومنتديات جامع الائمة (ع)

وان كان دليل الحرمة هو الاجماع، فكل هذه الموارد خارجة عن القدر المتيقن فتبقى كلها تحت الجواز بالأصل المجوِّز.

هذا، وأجد اني ينبغي ان أنهي التحدث عن فصل التصوير، حتى لا يأخذ الحديث فيه محل الحديث عن غيره، فيكون مجحفاً عليه الا بزيادة الحديث وضخامة الكتاب. وهذا ما لم نستهدفه بالأساس.

فصل
رد التحية

وجوب الرد على التحية او جوابها، واضح فقهياً، في الجملة يعني بغض النظر عن التفاصيل. وعليه من الأدلة: الكتاب والسنة والاجماع.

ولكن الاجماع هنا، وان كان محرزاً، الا انه ليس له مزيد قيمة، بعد كونه عيالاً على القرآن الكريم. فيكون مدركياً فيبقى الاستدلال بالدليلين الآخرين.

والأهم هو التمسك بالكتاب الكريم، عن طريق الآية الواردة بهذا الصدد. وهي قوله تعالى: ﴿وَإِذَا حُيِّيتُمْ بِتَحِيَّةٍ فَحَيُّوا بِأَحْسَنَ مِنْهَا أَوْ رُدُّوهَا﴾[1]. فما هو الفهم العام لفقه هذه الآية الكريمة؟

فقه الآية الكريمة:

ويتم ذلك ضمن أمور:

الأمر الأول: انه لا شك انها لا تدل على وجوب الابتداء، ولا تدل على استحبابه. وانما تربط مطلوبية الرد بتقدير حصول الابتداء بالتحية. على ان كلا هذين الحكمين محل اجماع محرز. واستحباب الابتداء عليه سنة مستفيضة لعلنا نسمع بعضها بعد حين ان شاء الله .

الأمر الثاني: انه لا شك انها تدل على مطلوبية الرد بطريقة أفضل من

[1] [سورة النساء: الآية ٨٦].

شبكة ومنتديات جامع الائمة (ع)

الابتداء. ولو لم يقل: او ردوها، لكان ذلك واجباً. الا ان هذه العبارة تدل على التنازل عن اللزوم الى الرجحان وهو الاستحباب.

الأمر الثالث: انه لا شك انها ليس لها مفهوم، وان استعمل أداة الشرط. لأن من شرائط المفهوم انحفاظ الموضوع الذي في جانب الشرط. ومع انتفاء التحية ينتفي الموضوع. كما في المثال: اذا رزقت ولداً فاختنه. او قوله تعالى: **﴿وَلا تُكْرِهُوا فَتَيَاتِكُمْ عَلَى الْبِغَاءِ إِنْ أَرَدْنَ تَحَصُّناً﴾**[1].

وقد يقال بوجود المفهوم لها على اعتبار ان التحية ليست هي الموضوع، وانما الموضوع هو فاعلها المذكور ضمناً. فيكون من قبيل: اذا جاءك زيد فأكرمه. فان المراد اذا حياك المؤمن فأجبه.

وقد يقال في جواب ذلك: ان الموضوع وان كان فاعل التحية، الا ان المهم هو النظر الى فعل الشرط وموضوعه التحية لأن المؤدى انه اذا حصلت التحية من المؤمن فيجب ردها. فيكون المفهوم عدم الوجوب عند عدم حصولها، وهو معنى انتفاء الموضوع.

الا انه يجاب: ان هذا بنفسه حاصل في المثال التقليدي للمفهوم اذا جاء زيد فأكرمه. لأن مؤداه: اذا حصل مجيء زيد لك فأكرمه. ومعه ينتفي مفهوم الشرط بالمرة، لأن جميع أمثلته تعود الى انتفاء الموضوع. وما نقوله في الجواب هنا نقوله هناك.

الا ان في هذا جهلاً في الضابط الأساسي للفرق بين الموردين: وحاصله: انه متى كانت القضية الشرطية بحيث اذا انتفى الشرط يتعذر حصول جوابه كانت مما لا مفهوم لها. كما في تعذر الختان مع عدم حصول الولد. وان لم يتعذر جواب الشرط كان لها مفهوم. كما في اكرام زيد الممكن سواء جاء ام لم يأت.

والقضية المسوقة في الآية الكريمة من قبيل الأول. لأن جواب الشرط هو وجوب الرد. والرد مبتن مفهوماً على الابتداء وبدونه يستحيل صدقه. فلا يكون للقضية مفهوم.

---

[1] [سورة النور: الآية ٣٣].

الأمر الرابع: ان الرد هو المعنى الفصيح والصحيح لجواب التحية عقلاً ولغة وعرفاً. واما استعمال لفظ الجواب فهو شطط من القول. لأن الجواب لا يكون الا بعد السؤال، والتحية ليست سؤالاً.

والتسمية بالرد هنا له أحد مناشئ:

المنشأ الأول: منطلق من ان فاعل التحية أعطاه التحية حين ابتدأه بها. ولابد من الناحية الأخلاقية والشرعية، ان لا تبقى عنده بل يردها الى صاحبها. وهذا هو الرد.

المنشأ الثاني: منطلق من ان فاعل التحية جعل بتحيته حقاً في عهدة الآخر لابد له من الخروج منه بالجواب او الرد. ومن هنا سمي رداً لأنه رد الحق الى صاحبه.

المنشأ الثالث: ان تساق التحية مساق السؤال وتقاس عليه. فان جواب السؤال رد أيضاً في اللغة ولذا نقول: لم يرد عليه الجواب. فأصبح كل ابتداء كلامي له درجة من استحقاق الرد او الاسماع المقابل: أسمعه كما أسمعك.

وأفضل هذه الوجوه هي الثاني. وان كان يمكن ارجاعها جميعاً بالدقة الى وجه واحد، ليس بعيداً عن المعنى الثاني كثيراً.

الأمر الخامس: انه قد أسمت الآية الكريمة الرد تحية بقوله تعالى: **﴿فَحَيُّوا بِأَحْسَنَ مِنهَا﴾**، وانما هو نوع من الرد وان كان بالأحسن.

وهذا له أحد منشأين:

المنشأ الأول: ان الرد لو لوحظ بحيال ذاته فهو تحية ومجاملة وخُلق، لا شك في ذلك. فاستعمال التحية فيه مناسب جداً.

المنشأ الثاني: في النظر الى الفرق بين الرد المساوي والرد الأحسن والآية الكريمة قد سمت الرد الأحسن تحية دون المساوي. فقد يكون هذا بلحاظ ان ما في الرد من زيادة على الأصل بالدقة، يكون ابتداء في التفضل وليس رداً مجرداً. فبلحاظ هذا الزائد، سماه تحية.

الأمر السادس: مقتضى الاطلاق عدم جواز التنقيص عن الابتداء مطلقاً بل الآية كالنص فيه. فلو قال له: السلام عليكم ورحمة الله وبركاته. لم يجز ان يقتصر

شبكة ومنتديات جامع الأئمة (ع)

على: السلام عليكم او عليكم السلام بدون قوله: ورحمة الله وبركاته.

الا ان هذا خلاف المشهور جداً[١]. ولعل منشؤه الاستفادة من الروايات، بحيث حملت الآية على الاستحباب في هذا المقام[٢]. وسيأتي الحديث عن الروايات. الا ان القاعدة تقتضي عدم العمل بمثل هذا المدلول للسنة لأنه مخالف لظاهر الكتاب.

كما ان مقتضى الاطلاق عدم اختصاص التحية بلفظ السلام. فلو كانت التحية من أي نوع كان وبأي لفظ كان وجب ردها بمقدارها على الأقل. وهذا هو ظاهر الآية الكريمة. وان كان خلاف المشهور وخلاف ارتكاز المتشرعة أيضاً، حيث قالوا: انه لا يجب رد أي تحية ما لم يكن فيه لفظ السلام. نعم، قد يجب الرد لعناوين أخرى كأذية المؤمن مع الاعراض او التقية او غيرها[٣].

والانصاف ان ارتكاز المتشرعة واضح في المقام، الا ان التنازل عن ظاهر الآية وتقييده بالفرد الأقل مشكل وطريق الاحتياط واضح.

كما ان مقتضى اطلاق الآية الاكتفاء برد السلام بأي جواب كان، ولا يجب رد السلام بالسلام، كما عليه المشهور بل الاجماع وارتكاز المتشرعة أعني الوجوب[٤]. ولا شك ان في هذا الاطلاق تسهيلاً على طبقات الناس التي لا ترد السلام بالسلام بالتزام. الا ان الآية على أي حال قابلة للتقييد، فلا تكون هذه السيرة من هؤلاء الناس مشروعة في الشريعة الاسلامية.

الأمر السابع: انه لا اشكال في ظهور الآية باستحباب الرد الزائد، ولكن قد يقال بشمول ذلك لكل مجاملة، سواء كان بالمساوي وجوباً او بالزائد استحباباً.

غير ان هذا غير محتمل فقهياً، **أولاً**. وغير مطابق لظاهر الآية ثانياً. لأن المجاملة غير التحية. والتحية انما تكون عند أول اللقاء. وهي و ان صدق عليها معنى المجاملة

---

[١] [العروة الوثقى: ج ٣. ص ١٦ وما بعدها. الطبعة الجديدة].

[٢] وقد يقال: انه يصدق الرد بهذا المقدار. الا انه يجاب ان الرد الجزئي وان كان صادقاً الا ان مقتضى اطلاق الرد بل ظهوره هو الرد لكل التحية لفظاً ومعنى، وهو غير حاصل.

[٣] [المصدر السابق].

[٤] [المصدر السابق].

الا ان سائر المجاملات لا يصدق عليها التحية ليجب ردها بالمساوي فضلاً عن الأكثر. أعني من حيث منطوق الآية الذي يتحدث عن التحية لا غير. نعم، قد يجب ويستحب بعناوين أخرى أشرنا الى بعضها.

الأمر الثامن: قال الفقهاء[1]: انه يجب اسماع الرد الى المخاطب في رد التحية الا في الصلاة. وسيأتي دلالة السنة عليه. غير ان الآية الكريمة دالة عليه أيضاً. لضرورة صدق الرد. وهو انما يصدق اذا وصل الشيء المردود الى الفرد الآخر ووصول التحية بسماعها بطبيعة الحال. ولا تكفي الاشارة باليد او غيرها مع الجواب المنخفض مع التمكن من الاسماع لأنه ليس رداً حقيقة مع عدم الوصول الى صاحبه المخاطب.

نعم، مع التعذر للبعد او للصمم او غيرهما، يجب ايجاد ما يدل على الجواب. فانه رد عرفي في ظرف التعذر. وأعني به كونه مقدمة للرد الملفوظ. والا فالاقتصار على الاشارة مع كون الابتداء لفظاً، يكون رداً ناقصاً غير جائز بظاهر الآية، كما قلنا. واما اذا كان الابتداء بصيغة السلام فيكون جوابه بالاشارة فقط حراماً بالاجماع، مضافاً الى ظاهر الآية الكريمة أيضاً.

نعم، اذا كان الابتداء بمجرد الاشارة جاز الاقتصار في الرد عليها أيضاً. ويدخل في بعض ما سبق من التحية بغير لفظ السلام.

فهذا مجمل القول حول الآية الكريمة. ولابد لنا الآن من التحول الى الحديث عن:

السنة الشريفة:

ويمكن الاستدلال بطائفتين من الأخبار.

الطائفة الأولى: ما دل على وجوب الرد بعنوانه:

---

[1] [المصدر السابق].

شبكة ومنتديات جامع الائمة (ع)

كمعتبرة السكوني[١] عن أبي عبد الله عليه السلام قال: **قال رسول الله صلى الله عليه وآله: السلام تطوع والرد فريضة.**

وصحيحة عبد الله بن سنان[٢] عن أبي عبد الله عليه السلام قال: **رد جواب الكتاب واجب كوجوب رد السلام. والبادي بالسلام أولى بالله وبرسوله.**

الطائفة الثانية: ما دل على وجوب الرد في الصلاة. ومن المعلوم متشرعياً وفقهياً ان الكلام من قواطع الصلاة ومبطلاتها. الى حد لا يجوز الابتداء بالسلام لأحد. ولكن مع ذلك يجوز الجواب بل يجب، لأن هذا من نوع: ما اذا جاز وجب. لأن جوازه ليس الا بمعنى رفع المانع عن وجوبه.

منها صحيحة محمد بن مسلم[٣] قال: **دخلت على أبي جعفر عليه السلام وهو في الصلاة، فقلت: السلام عليك. فقال: السلام عليك. فقلت: كيف أصبحت، فسكت. فلما انصرف قلت: أيرد السلام وهو في الصلاة؟ قال: نعم. مثل ما قيل له.**

وموثقة سماعة[٤] عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: **سألته عن الرجل يسلّم عليه وهو في الصلاة، قال: يرد: سلام عليكم. ولا يقل: وعليكم السلام. فان رسول الله صلى الله عليه وآله كان قائماً يصلي فمر به عمار بن ياسر، فسلم عليه عمار فرد عليه النبي هكذا.**

وغيرها من الروايات وستأتي بعض تفاصيلها.

والملاحظة الوحيدة التي ينبغي الالماع اليها هو قوله في صحيحة بن سنان: رد جواب الكتاب واجب كوجوب رد السلام. فما هو جواب الكتاب المشار اليه. وقد يقال: اننا بعد ان نعرف بضرورة الفقه ان جواب الكتاب غير واجب، يكون الطرف الآخر للتنظير غير واجب أيضاً. وهو رد السلام، لأنه نظيره بنص الصحيحة.

ولا تخلو هذه العبارة من اجمال لأن فيها محتملات متعددة، ومهما كانت

---

[١] [الوسائل: ج ٨. كتاب الحج]. أبواب العشرة. الباب ٣٣. الحديث ٣.

[٢] المصدر: الحديث ١.

[٣] [المصدر: ج ٤]. أبواب قواطع الصلاة. الباب ١٦. الحديث ١.

[٤] المصدر: الحديث ٢.

المحتملات، فانها لا تضر بوجوب رد السلام، لأنه محل اجماع والعمل بظاهر الآية بهذا المقدار اجماعي.

وهنا نشير الى أهم المحتملات:

أولاً: ان يراد بالكتاب الرسالة المرسلة من شخص لآخر، اذا كان من الصعب اجتماعهما وجاهاً. وقد كان هذا الاسلوب موجوداً منذ ذلك الحين والى الآن والبريد قائم على قدم وساق منذ ذلك الحين والى الآن.

فقد يكون المراد ان رد جواب الرسالة واجب. يعني ان يرسل الآخر رسالة جوابية. وهذا الوجوب اما تعبدي مستقل، واما مفهوم من نفس الآية الكريمة. لأن الرسالة الأولى نوع من التحية، فيكون جواب التحية واجباً **﴿فَحَيُّوا بِأَحْسَنَ مِنْهَا أَوْ رُدُّوهَا﴾**.

الا ان الوجوب بهذا المعنى لم يقل به أحد. نعم، لا شك باستحبابه في أغلب الاحيان. وقد يصبح واجباً لبعض العناوين الثانوية. فيُحمل لفظ الوجوب في الصحيحة على مطلق المطلوبية.

ثانياً: ان يراد بالكتاب الرسالة، كما قلنا سابقاً، الا انه يراد بها فرض ان التحية والسلام قد كتبا وأديا في الرسالة الى المرسل اليه. فيجب على المرسل اليه رد التحية. ولا يمكن ذلك من بُعد بطبيعة الحال. ومن ثم يجب الرد عن طريق رسالة ثانية. وهذا من الناحية الفقهية لطيف جداً. ولا أجد جواباً عليه، يعني يوجب التنازل عن الفتوى بالوجوب.

ثالثاً: ان يراد بالكتاب: القرآن الكريم، فانه وان كان قد أنزل على نبي الاسلام ﷺ الا انه أنزل للناس جميعاً، كما هو مبين في عدد من آياته. قال تعالى[1]: **﴿لَقَدْ أَنْزَلْنَا إِلَيْكُمْ كِتَاباً فِيهِ ذِكْرُكُمْ أَفَلا تَعْقِلُونَ﴾**. وقال سبحانه[2]: **﴿وَلَقَدْ أَنْزَلْنَا إِلَيْكُمْ آيَاتٍ مُبَيِّنَاتٍ﴾**. وقال جل جلاله[3]: **﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَكُمْ بُرْهَانٌ مِنْ رَبِّكُمْ**

---

[1] سورة الأنبياء: الآية ١٠.

[2] سورة النور: الآية ٣٤.

[3] سورة النساء: الآية ١٧٤.

شبكة ومنتديات جامع الائمة (ع)

وأنزلنا إليكم نوراً مبيناً﴾، وهو القرآن الكريم.

اذن، فالقرآن الكريم منزل الى الناس أجمعين، فرداً فرداً ومجتمعاً مجتمعاً. فماذا وكيف يجب عليهم الرد على هذا الفضل العظيم والرحمة الواسعة والتحية الرائعة.

فاذا علمنا ان الله سبحانه غني عن العالمين لا تنفعه طاعة من أطاعه ولا تضره معصية من عصاه. اذن، لم يبق من رد هذا الاحسان العظيم، الا تطبيق منهجه القويم وعدله المستقيم. فالرد الأفضل المتوقع تجاه الشارع المقدس انما هو الطاعة والسير على طبق الطريق الذي رسمه لعباده.

وهذا معنى لطيف في نفسه، الا انه واسع وشامل. فتنظيره بوجوب رد السلام بالخصوص، يكون صعب الفهم... الا من زاوية: ان السلام هو الموضوع الوحيد في الشريعة الذي يجب رده. في حين لا يصطلح الرد في أي طاعة أخرى. ومن هنا اختاره الامام عليه السلام كطرف للتنظير.

هذا، ولا ينبغي ان نناقش في دلالة الروايات على الوجوب، فان النقاش مما لا مجال له. ولكن الكلام ان كان في أصل الوجوب كانت الآية الكريمة مغنية عن السنة الشريفة. نعم، تنفع السنة الشريفة في فهم عدد من التفاصيل التي أشرنا الى بعضها عند الحديث عن الآية ونشير الآن الى البعض الآخر.

فورية الجواب:

يعني اذا ابتدأك شخص بالتحية، كان عليك الجواب فوراً، ولا يجوز التأخير مع الامكان.

والمهم في ذلك: هو صدق الرد. وفي الحالات الاعتيادية للسلام مع التقابل في الطريق مثلاً، هو ضرورة الفورية ليصدق الرد، اذ مع التأخير زماناً ما لا يكون الرد صادقاً عرفاً. وتقدير هذا الزمان راجع الى العرف، يعرفه كل فرد من وجدانه.

ومن نتائج ذلك: ان المخاطب لو عصى ولم يجب لفترة، او انه غفل عن

الجواب لفترة. لم يجب عليه الرد بعد ذلك لتعذر صدق الرد عندئذ. فما هو الواجب وهو الرد قد تعذر، وغيره غير واجب. لأنه غير قابل للقضاء كقضاء الصلاة. او على الأقل لا يجب القضاء فيه.

لكن لا يبعد ان يكون الزمان العرفي للرد في مثل ذلك ليس ضيقاً جداً. بل يبقى العرف يتسامح بصدق في[1] الرد لفترة ما. نعم، اذا طال الزمن كربع ساعة ونحوها، كان ما قلناه منطبقاً تماماً.

وينبغي التنبيه ان كل فورية بحسبها، فلو أرسل شخص سلاماً في رسالة او في شريط مسجل او نحوها، وجب رده فوراً لا بمعنى المبادرة رأساً الى جوابه، لأنه يجب الاسماع والايصال الى الطرف الآخر، وهذا لا يتحقق مع البعد بل الفورية هنا تقتضي فورية المبادرة الى الجواب في رسالة او شريط مسجل مثلاً.

ولا يبعد ان الفورية هنا واسعة، بل قد يقال انها ساقطة لأن الوجدان العرفي حاكم بصدق الرد متى وصل السلام الى الطرف الآخر مهما طال الزمن. والمقام لا يستحق أكثر من هذا الكلام.

السلام على الجماعة:

قال الفقهاء[2]: لو سلمت على جماعة كفى جواب الواحد منهم. من حيث صدق الرد عندئذ. وانت لم تذكر الا سلاماً واحداً فلا تستحق أكثر من جواب واحد.

ولكن قد يقال: ان السلام على الجماعة، يكون انحلالياً لا محالة. فكأنه سلم على كل فرد منهم. فيكون كل فرد منهم مشمولاً للآية الكريمة، أعني بوجوب الرد. فيجب الرد عليهم جميعاً فرداً فرداً. الا ان هذا غير محتمل فقهياً. وتبريره: هو انه لم يصل الى كل فرد سلام كامل بل جزء انحلالي من السلام. وهذا بمجرده لا يجب رده

[1] [لعل الأرجح ان (في) هنا زائدة].

[2] [العروة الوثقى: ج ٣. ص ٢٤. الطبعة الجديدة].

جزماً مضافاً الى: ان الفرد الذي رد السلام يمكن ان يقال عرفاً انه رده بالأصالة عن نفسه وبالنيابة عن الآخرين، كما يمكن ان يقال فقهياً: انه تحمل على ذمته كل الأجزاء الانحلالية للسلام وردها بمقدارها لأنه أجاب بسلام كامل على سلام كامل، فلا يجب على الغير الجواب.

الضمير والظاهر:

قولنا: سلام عليكم ونحوها، يكون المجرور بعلى ضمير المخاطب للجماعة. ولكن لا شك فقهياً بجواز ابداله بضمائر أخرى، ويكون أيضاً واجب الرد ومشمولاً للآية الكريمة.

دلتنا على ذلك صحيحة محمد بن مسلم السابقة: **قال دخلت على أبي جعفر عليه السلام وهو في الصلاة فقلت: السلام عليك، فقال: السلام عليك.** فالبرغم من ان البادئ لم يستعمل ضمير الجمع الا ان الامام عليه السلام أجابه في الصلاة، الأمر الذي يدل على وجوب الجواب عندئذ.

وبعد التجريد عن الخصوصية يعم الحكم لجميع الضمائر. فانها تكون تحية واجبة الجواب. كقولنا: السلام عليكما والسلام عليكن.

الا انه يجب الاحتفاظ بصيغة الخطاب. فلو أبدله المتكلم الى ضمير الغائب مثل: السلام عليه او عليهما ونحوها. لم يجب الجواب. وذلك:

أولاً: لأن خصوصية الخطاب محتملة الدخل في الحكم بالوجوب، او في ملاكه. فلا يمكن تجريدها عن الخصوصية للشمول للغائب.

ثانياً: انه مع استعمال ضمير الغائب لا تصدق التحية. اذ مع حضور المخاطب، يكون استعمال ضمير الغائب استهزاء. ومع غيبته لا يمكن ارسال التحية اليه بمجرد النطق، فلا تصدق التحية عرفاً ليجب ردها.

نعم، لو صدقت التحية مع حضور المخاطب، كما لو كان في استعمال ضمير الغائب شكلاً من اشكال احترامه أحياناً، وجب الرد.

هذا هو الحديث في استعمال الضمائر.

وقد يستعمل اللفظ الظاهر بدل الضمير، كقولنا السلام على مولانا او على شيخنا او على سيدنا او على سيادة فلان او على جلالة الملك وغير ذلك كثير.

والخطاب هنا وان لم يكن محفوظاً لفظاً، الا ان ذلك، لا ينبغي ان يكون مانعاً عن الشمول للحكم بالوجوب، لأن الخطاب محفوظ عرفاً، وان انعدم لفظاً. وانما يتبدل اللفظ لأغراض عرفية صحيحة كالاحترام او التودد او التزلف او غيرها. فيكون الرد واجباً.

هذا مع حضور المخاطب. واما مع غيابه فلا يكون الخطاب محفوظاً لفظاً ولا عرفاً، كما أشرنا قبل قليل في ضمير الغائب. فلا يكون الرد واجباً.

معنى السلام:

كان هناك من الناس من مثيري الشبهات في الأذهان... من يسأل ويقول: نحن نسلم على الأئمة المعصومين عليهم السلام ونسلم على الفرد الاعتيادي أيضاً، بالتحية الاسلامية المتعارفة، فكيف يمكن ذلك وما الفرق بينهما؟

والواقع: انه من الناحية اللغوية لا فرق بينهما. كل ما في الأمر اننا لو لاحظنا الفرق في المنزلة بين المعصومين عليهم السلام وغيرهم، وجدنا فرقاً عظيماً، وهو الذي لاحظه صاحب هذا السؤال... فنكون عندئذ قد أعطينا الأئمة بالسلام عليهم أقل من استحقاقهم او اعطينا للفرد الاعتيادي أكثر من استحقاقه. وكلا هذين الموقفين لا غبار عليهما من الناحية الدينية والأخلاقية. كما يمكن ان نعطي لكل منهما ما يناسبه، باعتبار ان للسلام درجات على ما سوف نذكر. فينال كل مخاطب ما يستحقه منه.

ومن هنا تلجؤنا الضرورة الى التعرض الى معاني هذا اللفظ.

قال ابن منظور[1]: قال ابن عرفة: قالوا سلاماً أي قالوا قولاً يتسلمون فيه ليس فيه تعد ولا مأثم. وكانت العرب في الجاهلية يحبون بأن يقول أحدهم لصاحبه، أنعم

---

[1] [لسان العرب: ج ١٢. ص ٢٨٩].

شبكة ومنتديات جامع الائمة (ع)

صباحاً وأبيت اللعن ويقولون: سلام عليكم. فكأنه علامة المسالمة وانه لا حرب هناك. ثم جاء الله بالاسلام فقصروا على السلام وأمروا بإفشائه. قال ابو منصور: نتسلم منكم سلاماً ولا نجاهلكم. وقيل: قالوا سلاماً أي سداداً من القول وقصداً لا لغو فيه. وقوله: قالوا سلاماً قال: أي سلموا سلاماً وقال: سلام أي أمري سلام لا أريد غير السلامة.

وقوله عز وجل: سَلامٌ هِيَ حَتّى مَطْلَعِ الفَجْرِ. أي لا داء فيها ولا يستطيع الشيطان ان يصنع فيها شيئاً. وقد يجوز ان يكون السلام جمع سلامة. والسلام التحية. قال ابن قتيبة: يجوز ان يكون السلام والسلامة لغتين كاللّذاذ واللّذاذة...قال: ويجوز ان يكون السلام جمع سلامة وقال أبو الهيثم: السلام والتحية معناهما واحد ومعناهما السلامة من جميع الآفات. الجوهري: والسِلم بالكسر السلام.

وقال ابن منظور أيضاً[1]: والتسليم مشتق من السلام اسم الله تعالى لسلامته من العيب والنقص. وقيل معناه: ان الله مطلع عليكم فلا تغفلوا. وقيل: معناه اسم السلام عليك اذ كان اسم الله تعالى يذكر على الأعمال توقعاً لاجتماع معاني الخيرات فيه، وانتفاء عوارض الفساد عنه. وقيل: معناه سلمتَ مني فأجعلني أسلم منك، من السلامة بمعنى السلام. ويقال: السلام عليكم وسلام عليكم وسلام بحذف عليكم. ولم يرد في القرآن غالباً الا منكراً. كقوله تعالى: ﴿سَلامٌ عَلَيْكُمْ بِمَا صَبَرْتُمْ﴾.

والسلام في الأصل: السلامة. يقال: سلِم يسلَم سلاماً وسلامة. ومنه قيل للجنة: دار السلام. لأنها دار السلامة من الآفات. وقوله تعالى: لَهُمْ دَارُ السَّلامِ عِنْدَ رَبِّهِم. قال بعضهم: السلام ههنا الله ودليله: السَّلامُ الْمُؤمِنُ الْمُهَيمِنُ. وقال الزجاج: سميت دار السلام لأنها دار السلامة الدائمة التي لا تنقطع ولا تفنى. وهي دار السلامة من الموت والهرم والأسقام.

وقال أبو اسحاق: دار السلام الجنة لأنها دار الله عز وجل فأضيفت اليه تفخيماً لها. الى آخر ما قال.

ومحصله: ان للسلام عدة معاني:

---

[1] [المصدر السابق: ص ٢٩٠].

١ ـ انه اسم من أسماء الله عز وجل... الأسماء الحسنى.
٢ ـ السلامة. ويبدو انها تنطبق على زوال أي نقص.
٣ ـ الهدنة وترك الحرب.
٤ ـ التحية.

اما المعنى الرابع، فباعتبار ان صيغة السلام هي المستعملة في التحية، فأصبحت تحمل معنى التحية، وهذا لا ينافي الفحص عن أصلها. وهو منحصر ـ على ما يبدو ـ في الثلاثة الأولى. وكلها يمكن ان تنطبق فعلاً على هذه التحية الاسلامية.

اما المعنى الثالث، فحين تقول: السلام عليكم، يعني لا حرب بيني وبينك. وليس المهم خصوص الحرب بل كل عداوة وغضب ومتاركة. بل أنا على صلة بك كصلة الأصدقاء وليس كعلاقة الأعداء الذين يمكن وقوع الحرب بينهم.

واما المعنى الثاني: فيكون المعنى الدعاء له بأن يزول عنه كل نقص وعيب وبلاء، ويرى كل خير ونعماء.

واما معنى الأول فأوضح تفسير له هو الدعاء للمخاطب بأن يشمله الله سبحانه بالرحمة واللطف والسلامة والكرامة. فان اسم السلام قد يفسر بمعنى الرحيم، والكريم ونحو ذلك.

فهذه فكرة عن معنى السلام، نعود بعدها الى السؤال الذي طرحناه في أول هذا العنوان وقلنا ان السلام درجات. فمن الواضح: ان كل هذه المعاني الثلاثة ذات درجات. فان العلاقة والصداقة تختلف أهميتها وعمقها بين الأصدقاء. كما ان زوال النقص له عدة أشكال ومصاديق ومستويات. فربما شخص متصف بالغنى غير متصف بالصحة وربما شخص متصف بالعلم غير متصف بالقوة او الشجاعة. وهكذا.

وكذلك السلام، كاسم الله عز وجل. فان درجات الرحمة واللطف والكرامة في الدنيا فضلاً عن الآخرة كثيرة جداً: ﴿لَهُمْ دَرَجَاتٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ﴾[1]. ﴿وَلَلْآخِرَةُ أَكْبَرُ دَرَجَاتٍ وَأَكْبَرُ تَفْضِيلاً﴾[2].

---

[1] [سورة الأنفال: الآية ٤].

[2] [سورة الاسراء: الآية ٢١].

شبكة ومنتديات جامع الائمة (ع)

وهذا هو الذي يفسر قولنا: سلام الله عليكم. يعني اننا لاحظنا خصوص هذا المعنى من لفظ السلام.

رد السلام في الصلاة:

اختلف الفقهاء في كيفية رد السلام في الصلاة[1]. والمقدار الذي اذا زاد عليه بطلت صلاته.

والوجوه في ذلك عديدة نذكر أهمها:

الوجه الأول: ان يجيب المصلي بمثل ما ذكر المتكلم. لكن مع التقييدات التالية:

أولاً: ان تكون التحية محتوية على لفظ السلام. والا بطلت الصلاة بالجواب. سواء أجاب بالسلام ام بغيره.

ثانياً: مع اسقاط الزائد كقوله: ورحمة الله وبركاته او غير ذاك. والاقتصار على لفظ السلام والضمير المجرور. والكلام في تقديمه وتأخيره فقط. يعني يقول: سلام عليكم او عليكم السلام.

ثالثاً: ان يتقيد بالصيغة التقليدية، فلا يضيف اليها شيئاً آخر كقوله: سلام الله عليكم. او السلام على شيخنا او مولانا. ولو خالف بطلت صلاته، لأنه يكون من الكلام الزائد.

ويستدل لهذا الوجه بصحيحة محمد بن مسلم السابقة والتي فيها: قلت: أيرد السلام وهو في الصلاة. قال: نعم. مثل ما قيل له.

ويفهم الفقهاء من هذه المماثلة: التقديم والتأخير الذي أشرنا اليه في (ثانياً) قبل قليل. مع حفظ التقييدات السابقة، فلو اقتضى التماثل عدمها لم تجب.

غير ان في هذا احتياطاً زائداً على الأدلة، اذ لا شك ان هذه الصحيحة تنص على جواز التماثل. واطلاقها شامل لكل صورة. والآية الكريمة (فردوها) دال على

---

[1] [جواهر الكلام: ج ١١. ص ١٠٠ وما بعدها. العروة الوثقى: ج ٣. ص ١٦ وما بعدها].

ذلك أيضاً لما قلناه من ان الرد لا يصدق مع قلة الجواب على التحية. اذن فهذا الوجه الأول غير تام.

الوجه الثاني: ما اختاره بعض أساتذتنا[1] وسيدنا الأستاذ من وجوب المماثلة اذا سلم المتكلم على المصلي، بصيغة التحية وجواز غيرها اذا سلم بصيغة الجواب.

قال سيدنا الأستاذ[2]: يجب ان يكون رد السلام في اثناء الصلاة بمثل ما سلم. فلو قال المسلّم: سلام عليكم يجب ان يكون جواب المصلي: سلام عليكم بل الاحوط وجوباً المماثلة في التعريف والتنكير والأفراد والجمع. نعم اذا سلّم المسلّم بصيغة الجواب، بأن قال مثلاً: عليك السلام، جاز الرد باي صيغة كان.

وهذا الوجه غريب من هؤلاء الأجلاء لأننا اذا أخذنا بصحيحة محمد بن مسلم، لزمنا القول بالمماثلة مطلقاً، بعد التجريد عن الخصوصية. لأنها وان كانت واردة في خصوص صيغة التحية، الا انها ليست ظاهرة بالتقييد بها. لأنها عمل تطبيقي قام به الراوي والامام في السلام والرد. وانما العمدة في ذيل الرواية. قلت: أيرد السلام وهو في الصلاة. قال: نعم. مثل ما قيل له.

والمفهوم عرفاً ورود الجواب على عين ما ذكر في السؤال، فيكون حاصله: نعم، يرد السلام بمثل ما قيل له. واطلاق السلام شامل لكل الابتداء. ولا وجه لتخصيصه ببعضها.

الوجه الثالث: ان المصلي يجيب بقوله سلام عليكم فقط. قاصداً به القرآنية. لأنه وارد في القرآن الكريم في قوله تعالى: ﴿سَلَامٌ عَلَيْكُمْ بِمَا صَبَرْتُمْ فَنِعْمَ عُقْبَى الدَّارِ﴾[3]. ويقصد به القرآنية ولا تبطل صلاته. وهو الذي كان يميل اليه أبي رحمة الله عليه.

وفي هذا الوجه احتياط زائد بعد الذي عرفنا من الأدلة التي هي حجة فيما زاد عن ذلك. على انه مخالف للاحتياط من جهة وهي احتمال التنافي بين قصد

---

[1] [منهاج الصالحين تعليق السيد محمد باقر الصدر ـ قدس سره ـ: ج ١. ص ٢٦١. التعليقة ٢١٩].

[2] منهاج الصالحين: ج ١. ص ١٩٨.

[3] [سورة الرعد: الآية ٢٤].

شبكة ومنتديات جامع الائمة (ع)

القرآنية وقصد الجواب. فلو قصد القرآنية لم يكن جواباً. فتأمل.

الوجه الرابع: ان المصلي يستطيع شرعاً ان يجيب في الصلاة بما شاء من الصيغ التقليدية المتعارفة.

وأهم دليل على ذلك وجهان:

الوجه الأول: التمسك باطلاق الآية الكريمة، فانها تدل على وجوب الرد واستحباب الزيادة في الصلاة وغيرها، من دون التقييد بصيغة معينة، كالتعريف والتنكير او الأفراد والجمع، التي أشار اليها سيدنا الأستاذ وغيرها.

غير انهم يجيبون[1]: ان هذا الاطلاق مقيد بصحيحة محمد بن مسلم. لأنه يقول: مثل ما قيل له. فتكون صور الاختلاف مستثناة من ظاهر الآية الكريمة.

الا ان هذا فرع دلالة الصحيحة على المفهوم، ودلالة المفهوم لو وجد على الالزام دون الكراهية. بعد التسليم بأن كل صيغ التسليم ليست من الكلام البشري المبطل للصلاة على القاعدة. وهذا المفهوم ليس الا مفهوم الوصف او مفهوم اللقب غير الصحيحين في علم الأصول.

وسؤال السائل: أيرد السلام في الصلاة قائم على احتمال الحظر المطلق. فيكون الجواب وارداً في مقام رفع هذا الاحتمال. فلا يكون له دلالة أوسع من ذلك.

فان قيل: ان الجواب في غير التماثل يكون اقراراً للسائل على الحظر. وهو حجة. قلنا: ان هذا له عدة أجوبة نذكر منها:

أولاً: ان السؤال غير ظاهر بالجزم بالحظر ليكون الجواب اقراراً له.

ثانياً: لعل الجواب مقتصر على جهة معينة هي المنصوصة في منطوقه مع إهمال الجهات الأخرى، باعتبار مصلحة ما، ولو من أجل قاعدة[2]: دعوا الناس على غفلاتهم، او[3]: خاطبوا الناس على قدر عقولهم. وخاصة بأن ما يبقى في خاطر

---

[1] [مستند العروة الوثقى: كتاب الصلاة. ج ٤. ص ٤٨٦ - ٤٨٧].

[2] [مستدرك الوسائل: ج ٢. ص ٤٧٠].

[3] [الكافي: ج ١.كتاب العقل والجهل. الحديث ١٥. وفيه: (انا معاشر الأنبياء أمرنا ان نكلم الناس على قدر عقولهم)].

السائل من احتمال المنع موافق للاحتياط، ولو استحباباً.

ويجيبون أيضاً[1]: ان اطلاق الآية الكريمة مقيد بمنطوق موثقة سماعة السابقة. حيث يقول فيها: قال: يرد: سلام عليكم ولا يقل: وعليكم السلام. فان النهي عن صيغة الجواب واضحة في الاستثناء من اطلاق الآية الكريمة.

وجواب ذلك: ان هذه الموثقة تصلح ان تكون دليلاً للوجه الثالث. فانها اقتصرت على صيغة واحدة، لا الوجه الثاني الذي عليه السيد الأستاذ. وهو دام ظله لم يعمل بها، اذ من الواضح ان فتواه مطابق للصحيحة لا للموثقة.

على ان هذه الموثقة أخذت قيوداً لا تكاد تكون محتملة فقهياً:

أولاً: قال: يقول: سلام عليكم... بالتنكير والجمع وهو بخصوصه غير محتمل وجوب الاقتصار عليه ولم يفت به السيد الأستاذ لو كان الابتداء بخلافه.

ثانياً: قال: ولا يقل: وعليكم السلام. اذ لعل هذه الواو لها دخل في النهي عن هذه الصيغة، ولا حظر بدونها. ومعه يتعين حملها على نوع من الكراهة.

هذا هو الدليل الأول للوجه الرابع.

الوجه الثاني: او الدليل الثاني له هو ان (السلام) من أسماء الله الحسنى، ولا شك انه ليس شيء من أسماء الله ولا شيء من ذكر الله سبحانه مبطل للصلاة. اذن، فالسلام بكل أشكاله نحو من ذكر الله سبحانه فلا يكون مبطلاً للصلاة. وبعد ان أسقطنا التقييد بالروايات السابقة يبقى المصلي مخيراً في ان يجيب بما شاء من صور السلام الواردة.

وقد وردت في ذلك عدة روايات، أعني انها تنص بأن السلام من أسماء الله الحسنى. وهي لا تخلو من الخدشة في اسنادها. الا ان الأمر أوضح من ذلك، ومنصوص في القرآن الكريم لأنه سبحانه هو ﴿السَّلامُ الْمُؤْمِنُ الْمُهَيْمِنُ﴾[2].

نعم: يبقى الأحوط، ولو استحباباً، ان لا يفوت المصلي قصد ذلك ولو ارتكازاً. كما ان الأحوط وجوباً الاقتصار على الصيغ المتعارفة عند المتشرعة، فلو

---

[1] [مستند العروة الوثقى: كتاب الصلاة. ج ٤. ص ٤٨٦ ـ ٤٨٧].

[2] [سورة الحشر: الآية ٢٣].

أبدل الضمير الى الظاهر، كما سبق ان مثلنا لم يجز على الأحوط.

نعم، لو أضاف: ورحمة الله وبركاته جاز. بل لو أضاف أي شيء من ذكر الله والدعاء اليه جاز أيضاً.

وهذا الوجه الرابع هو الصحيح.

التحية والرد:

قالوا ومعهم حق: ان عليكم السلام أحسن من سلام عليكم. فيكون مصداقاً لقوله تعالى: ﴿بِأَحْسَنَ مِنْهَا﴾.

وذلك من جهتين:

أولاً: تقديم الجار والمجرور، وهو يفيد الاختصاص. وهذا التقديم مفقود في الابتداء على الفرض.

ثانياً: وجود الألف واللام الذي يفيد الجنس. وهو مفقود في الابتداء على الفرض أيضاً.

اما لو قال السلام عليكم كانت الألف واللام متوفرة. فالفرق الثاني يزول ويبقى الفرق الأول.

هذا وينبغي الالتفات انه لا فرق من الناحية الفقهية، ان يكون الابتداء بقوله: سلام عليكم او عليكم السلام. فلو ابتدأ بقوله: عليكم السلام وجب الرد وان لم يكن متعارفاً.

الا انه يصبح أكثر عرفية فيما اذا أبدلنا الضمير بالظاهر فقلنا: على مولانا السلام ونحو ذلك. فان الجواب يكون واجباً أيضاً.

ولا شك ان الجواب عندئذ بعليكم السلام مجز فقهياً. لأنه رد بالمثل. وقد يقال: انه لو قال في الجواب: سلام عليكم لم يكن مجزياً. لما عرفنا من ان دلالته أقل من اللفظ الآخر. فلا يكون رداً بالمثل.

وهذا صحيح منطقياً. الا ان الرد بالمثل ينبغي ان نفهمه من ناحية عرفية.

وليس دقية. وما دام العرف يرى التماثل بالتعبيرين، ولا يدرك الفرق بينهما بوضوح، فيكون الرد فيه مجزياً.

ولعله مثله ما اذا كان في الابتداء يستعمل الاسم الظاهر، فانه لا يجب الجواب بالظاهر أيضاً. وان كان استعماله أحسن وتركه أردأ، الا ان الفرق ليس عرفياً فيجزي استعمال الضمير في الرد.

وقد يقال: ان لمدلول الكلمة الظاهرة دخلاً في تحديد الجواب، فلو كانت اعتيادية كما لو أورد اسم المخاطب، مثلاً: السلام على مجيد، فلا يجب أكثر من الضمير او الاسم في الرد أيضاً. واذا استعمل المدح في الرد بالاسم الظاهر كان جواباً بالأحسن.

واما لو استعمل المدح في الابتداء، مثلاً: السلام على سيدي. فقد يقال: انه يجب الرد بمثلها، ولا يجوز ان تكون أقل. الا ان هذا غير محتمل على اطلاقه، فقهياً. ويجب الحفاظ على المنزلة الاجتماعية على أي حال. فلو كان المبتدئ بالسلام أقل منزلة لم يكن واجباً على الآخر ان يجيبه بنفس اللفظ. بل قد يكون هذا محرجاً اجتماعياً.

نعم، ينبغي ان يلاحظ الرد الذي يناسبه في طبقته، بحيث يكون جيداً له كما لو كان الابتداء جيداً للمخاطب. وهذا واجب من الناحية المنطقية. لأن الرد ان كان أقل عرفاً كان مشكلاً شرعاً. الا انه خلاف المشهور، وان كان مشمولاً لاطلاق الآية فعلاً، والعرف يفهم الفرق على الفرض، فلا أقل من الاحتياط الوجوبي بذلك.

هذا، ولا ينبغي ان ننسى، في هذا الصدد ان ما عليه كثير من الناس من رد السلام بغيره وان كان أحسن منه بحسب المجاملة العرفية، انما هو غير جائز بالاجماع على ما قيل وهو على خلاف الارتكاز والسيرة المتشرعية قطعاً.

غير ان اطلاق الآية يقتضي الجواز، لأنها لم تذكر لفظ السلام لا في الابتداء ولا في الرد. ومقتضى ذلك، جواز الرد على السلام بغيره، ووجوب الرد في غير السلام أيضاً. وكلاهما مما لا يلتزم به المشهور والمتشرعة.

شبكة ومنتديات جامع الائمة (ع)

والجواز الأول قطعي غير قابل للمناقشة فقهياً، الا ان المناقشة في الوجوب المشار اليه ممكن، اذ لا يوجد في مقابل ظاهر الآية الا المشهور الذي يحملها على نحو من الاستحباب. ولكن الآية حجة عليه. ومعه فالأحوط وجوباً، رد التحية وان لم تكن بصيغة السلام. وكلما كانت أفضل كانت أحسن.

فصل
القمار

قسم شيخنا الأنصاري قدس سره في المكاسب[1]: الحديث عن القمار، أربعة أقسام. لأن اللعب اما ان يكون بالآت القمار المعدة له كالشطرنج والدومنة او ان يكون بغيرها. كما ان اللعب اما ان يكون بالمراهنة، بمعنى ان يعطي للفائز جائزة او بدون ذلك.

فتكون الأقسام أربعة:

أولاً: اللعب بآلات القمار بالمراهنة.

ثانياً: اللعب بها بدون المراهنة.

ثالثاً: اللعب بغيرها بالمراهنة.

رابعاً: اللعب بغيرها بدونها.

الا اننا ينبغي ان نلتفت الى تقسيمات ممكنة أخرى. فان المهم ملاحظة ثلاث أمور:

الأمر الأول: دفع المال للغالب. وهذا قد يكون من المغلوب، وقد يكون من غيره.

الأمر الثاني: ان العمل الذي وقعت فيه المغالبة. هل له نفع عرفي يمت الى الحاجات الأصلية للناس بصلة. او انه سفهي لا يمت الى تلك الحاجات بصلة.

الأمر الثالث: ان العمل هل هو على نحو المغالبة او لا.

فاذا ضربنا اثنين ثلاث مرات كانت النتيجة ثمانية. صور المراهنة منها أربعة:

---

[1] [المكاسب: ج ١. ص ٣٧٢ وما بعدها].

شبكة ومنتديات جامع الائمة (ع)

أولاً: المراهنة على المغالبة على الآلات السفيهة[1] بما فيها آلات القمار، بل مطلق الأفعال السفيهة التي لا تمت الى حاجات الإنسان بصلة.

ثانياً: المراهنة على المغالبة على أمر نافع للناس والمجتمع، كاختراع جهاز نافع جديد، وتعطى الجائزة للغالب.

ثالثاً: اللعب بدون مغالبة (وحده) ولكن بأمور سفيهة. واذا نجح يعطى جائزة.

رابعاً: اللعب وحده بأمور نافعة او قل: العمل بأمور نافعة، بمال. وتكون صور المجان (بدون مراهنة) أربعة نذكرها بنفس التسلسل السابق.

خامساً: المغالبة على أمر سفهي بدون جائزة.

سادساً: المغالبة على أمر نافع بدون جائزة.

سابعاً: اللعب وحده على أمر سفهي بدون جائزة.

ثامناً: العمل وحده على أمر نافع بدون جائزة.

وبالطبع فان عدداً من هذه الصور واضح الجواز فقهياً، بما فيها الصور الأربعة الأخيرة كلها. ولا تكون قماراً. لأن المهم في صدق القمار وانطباق مفهومه هو جعل المال للغالب. فان لم يكن هناك مال لم يكن هناك قمار.

كما ان العمل بمغالبة او بدونها في الأمور النافعة جائزة بل راجحة شرعاً.

كما ان اللعب في غير آلات القمار جائز فقهياً بمقتضى الأصل المؤمّن (أصالة البراءة).

نعم، يستثنى من (خامساً) المغالبة المجانية على الآلات المعدة للقمار. فانها غير جائزة على ما سيأتي. وهو الاستثناء الوحيد من هذه الصور كلها. فان اللعب بها حرام سواء كان بجائزة ام لم يكن. واما اللعب بها بدون مغالبة، كما لو لعب بها فرد وحده مجاناً، فهذا مما لا يتصور، لأن تأسيس هذه اللعب على المغالبة كما هو معروف.

---

[1] [لعل الأرجح (سفهية) وكذا ما بعده خصوصاً وانه استعمل ـ على هذا النحو ـ أولاً قبل أسطر وهو المستعمل في كلماتهم في أمثال المورد].

واما الصور الأربعة الأولى: فاثنان منها لا شك بجوازها شرعاً، وهو ما يمت الى النفع بصلة، فان العمل بأمر نافع جائز بلا اشكال، سواء كان بمغالبة ام لم يكن وسواء كان بمراهنة ام لم يكن. وأوضح مصاديق ذلك هو العمل بأجرة بدون مراهنة، بل يعمل (وحده) فانه العمل الاقتصادي المحلل.

تبقى فقط صورتان من الصور الثمانية، وهي الأولى والثالثة:

اما الصورة الأولى: وهي المراهنة بالمغالبة على الأمور السفيهة، سواء كان بآلات القمار ام لم يكن. فهي من أوضح موارد الحرمة فقهياً. فان العمل السفهي مجاناً وان كان جائزاً بالأصل، الا انه بالمراهنة يكون قماراً محرماً. لأن المهم في تحقيق القمار كما قلنا هو الرهان.

بقيت الصورة الثالثة: وهي أخذ الجائزة على العمل السفهي اذا فعله الفرد وحده بدون مراهنة. وهو حرام الا ان صدق القمار عليه يتوقف على نتائج ما سوف نقوله من صدق القمار مع عدم المغالبة وعدمه.

فالمهم فقهياً ان نبحث عن الأمور الثلاثة لتنجلي لنا أحكام تلك الصور كلها:

أولاً: حرمة القمار، ومقدار صدقه وانطباقه.

ثانياً: حرمة اللعب بآلات القمار وان كان مجاناً.

ثالثاً: حرمة المغالبة السفهية اذا لم تكن مجاناً، مع الاعتراف بحليتها اذا كانت مجاناً للأصل، كما أشرنا.

ونذكر ذلك ضمن جهات:

الجهة الأولى: في القمار. وقد عرفوه[1]: بأنه اللعب بشيء من الآلات المعروفة. وقال جماعة: انه قد يطلق على اللعب بها ولو مجاناً. وعن بعض: ان أصل المقامرة المغالبة.

والذي أجده من ناحية فهم العرف والمتشرعة: ان صدق القمار يدور مدار المال. فمهما وجد المال او الجائزة على اللعب كان ذلك قماراً.

واما اللعب بآلات القمار بدون مال، فهو قمار، الا انه اصطلاح او اطلاق

---

[1] المكاسب: ص ١٤٧.

شبكة ومنتديات جامع الائمة (ع)

مجازي بالأصل، وذلك لأن الأغلب في هذه الألعاب عند الناس هو أخذ المال بالمراهنة. ومن هنا كان الغالب عليها ان تكون قماراً بهذا المعنى. فسميت عندئذ بذاتها قماراً وان لم تكن بمراهنة. الا ان الأصل بالقمار، هو المال.

بقيت بعض التفاصيل في القمار لابد من خوض غمارها:

فهل يختص القمار، بما اذا خرج المال من المغلوب الى الغالب او يعم ذلك وما اذا كانت الجائزة من شخص ثالث او جهة أخرى غير المتغالبين.

لا شك ان القدر المتيقن في الحرمة هو الأول، وهو ما اذا غرم المغلوب المال. وهو المتعارف غالباً بين المتقامرين.

ولا شك انه أشد حرمة من الفرض الثاني، لأن فيه ظلماً للمغلوب من زاوية تغريمه المال على غير رضاه وقناعة نفسه، ولا نفعه اقتصادياً. بخلاف الفرض الثاني أعني جعل الجائزة من قبل شخص آخر. فان جاعل الجائزة، مقتنع بها، ويدفعها عن طيب خاطر.

الا انها مع ذلك يصدق عليها القمار اذا كانت على الفعل السفهي وهو الذي ليس له أثر في حاجات المجتمع الحقيقية. ومن هنا يكون جعلها حراماً والمغالبة حراماً وأخذ المال من قبل الغالب حراماً. ولا أقل من الاحتياط الوجوبي.

ومن تفاصيل القمار ان نستفهم عما اذا كان صادقاً ومنطبقاً، في خصوص صورة المراهنة بين شخصين، او يصدق فيما اذا كانت الجائزة مجعولة لواحد من دون مغالبة اذا نجح في فعل سفهي معين.

وبحسب الفهم العرفي، فان الأرجح هو اختصاص القمار بالمغالبة، ولا يشمل الفرض الثاني. فان القمار عرفاً هو المقامرة بين شخصين، مع أخذ المال. ومع الانفراد لا يصدق القمار والمقامرة.

الا ان هذا لا يعني جواز الفرض الثاني شرعاً، فانه حرام لسبب آخر، يأتي في الجهة الثالثة الآتية.

ومن تفاصيل القمار، ان نستفهم عن اختصاصه بالمال او يشمل الأمور الأخرى كالمجاملة والاحترام او الدعوة الى وليمة فاخرة.

والقدر المتيقن من صدق القمار هو دفع المال. والظاهر شموله لكل مالي، كالعروض كما لو أعطاه دارا او مقدار من الكتب او الطعام مثلاً. كما ان الظاهر شموله لكل ماله قيمة عرفاً حتى العمل بصفته متمولاً عرفاً. فلو قامره على شرط ان يعمل عنده مجاناً كان قماراً ومن ثم كان حراماً.

ولا شك ان الوليمة الفاخرة او الهدية من الأمور المالية. فتكون قماراً أيضاً، وحراماً. نعم، لو كان الشرط هو خصوص المجاملة والاحترام، فهو ليس قماراً عرفاً. وان قالوا في الرشوة بأنه يصدق كونه رشوة. وذاك صحيح اجمالاً. الا انه لا يصدق عليه القمار عرفاً على الأرجح.

واما التفصيل الآخر وهو الاستفهام عن كون المغالبة التي عليها الجائزة هل هي مغالبة على لعب سفهي او على عمل نافع...فهذا واضح الجواب، لاختصاص القمار على المال المدفوع بازاء الفعل السفهي دون النافع.

ومن كل ذلك يتضح: ان القمار هو دفع المال او أي شيء مالي ولو العمل نفسه على المغالبة على أمر سفهي. سواء كان بالآلات المعدة للقمار او غيره، وسواء كان دفع المال من المغلوب او من غيره.

الجهة الثانية: حول اللعب بالآلات المعدة للقمار. وان كان مجاناً.

ولا شك ان الآلات المعدة للعب كثيرة، الا ان من الآلات ما تسالم العرف والمجتمع على أخذ الجائزة عليها عند لعبها. وان لعبها البعض مجاناً، بشكل قليل او شاذ وهذه هي آلات القمار. يعني الآلات المعدة للجائزة بالمقامرة والمغالبة. واما سائر آلات اللعب التي لم يتعارف الناس فيها على ذلك او لم يكن غالباً فيها فهي خارجة عن الصدد. ومن هنا كان اللعب بها بدون جائزة جائزاً بلا اشكال، ولا أقل من جريان الأصل المؤمن، كما قلنا.

والحرمة هي الواضحة فقهياً، في اللعب بالآلات المعدة للقمار نتيجة للاجماع والسنة الشريفة. والاجماع ناتج عن السنة الا ان في السنة الكفاية. لأنها مستفيضة بل تكاد ان تكون متواترة.

نعم، هي لم ترد بعنوان كلي: كل آلة أعدت للقمار. بل بتسمية ألعاب معينة

شبكة ومنتديات جامع الائمة (ع)

كالشطرنج والنرد على ما سنسمع. الا انه بعد التجريد عن الخصوصية قطعاً من الناحية الفقهية يشمل الحكم كل لعبة أعدت عرفاً لذلك. وان استحدث في زمان متأخر. فتكون بها حراماً ولو مجاناً. على ما سنعرف من الأخبار.

واما لعب الورق فلم يكن بعض أساتذتنا يعتبره حراماً بالعنوان الأولي والأصلي، ومن هنا كان ينهي عن لعبه بالولاية لا بالفتوى، وقد قلنا قبل قليل انه من آلات القمار، فيكون حراماً كغيره بالعنوان الأولي.

وعلينا الآن ان نسمع بعض الأخبار الواردة بهذا الصدد. ننقل منها بعض النماذج المعتبرة. ولا شك فقهياً بكفاية وجود رواية واحدة معتبرة، فضلاً عن الأكثر.

عن ابن أبي عمير[1] عن بعض أصحابه عن أبي عبد الله عليه السلام في قول الله عز وجل: **فَاجْتَنِبُوا الرِّجْسَ مِنَ الْأَوْثَانِ وَاجْتَنِبُوا قَوْلَ الزُّورِ**. قال: **الرجس من الأوثان، الشطرنج وقول الزور الغناء.**

وعن السكوني[2] عن أبي عبد الله عليه السلام قال: **نهى رسول الله صلى الله عليه وآله عن اللعب بالشطرنج والنرد.**

وعن أبي الربيع الشامي[3] عن أبي عبد الله عليه السلام قال: **سئل عن الشطرنج والنرد. فقال: لا تقربوهما. قلت: فالغناء؟ قال: لا خير فيه لا تقربه.**

وعن حماد بن عيسى[4] قال: **دخل رجل من البصريين على أبي الحسن الأول عليه السلام فقال له: جعلت فداك اني أقعد مع قوم يلعبون الشطرنج ولست ألعب بها، ولكن أنظر. فقال: مالك ولمجلس لا ينظر الله الى أهله.**

وعن ابن رئاب[5] قال: **دخلت على أبي عبد الله عليه السلام فقلت له: جعلت فداك ما تقول في الشطرنج؟ فقال: المقلب لها كالمقلب لحم الخنزير... الحديث.**

---

[1] [الوسائل: ج ١٢. كتاب التجارة]. أبواب ما يكتسب به. الباب ١٠٢. الحديث٣.

[2] المصدر: الحديث ٩.

[3] المصدر: الحديث ١٠.

[4] المصدر: الباب ١٠٣. الحديث ١.

[5] المصدر: الحديث ٣.

الى غير ذلك من الروايات، وهي واضحة في النهي عن ذلك وشجبه، بل القول بنجاسته المعنوية وان الله لا ينظر الى أهله بالرحمة.

والرواية الأولى معتبرة السند، وهي تطبق الرجس المذكور في الآية على الشطرنج وقول الزور على الغناء. وهي حجة في ذلك. فيكون كلا الأمرين منهياً عنه في القرآن الكريم. بقوله: اجتنبوا. في كلا الموردين، والنهي او قل: الأمر بالاجتناب ظاهر بالالزام. غير ان تطبيقها على الشطرنج والغناء مأخوذ من السنة، أعني هذه المعتبرة.

اذن، فاللعب بالآلات المعدة للقمار عرفاً، حرام من الشطرنج وغيره. ومقتضى الاطلاق تعلق الحرمة بالعنوان، سواء أخذ عليها المال او لا.

الجهة الثالثة: في جعل الجائزة على المغالبة، بغير آلات القمار. من الآلات او الأعمال التي تعد سفهاً عرفاً. والمغالبة لا تكون الا بين اثنين او أكثر.

وقلنا: ان الفعل السفهي هو الفعل الذي لا ينتج شيئاً في مصلحة الفرد والمجتمع، بحسب الحاجات الطبيعية له.

وهنا لابد من الاشارة الى أمرين:

أولاً: اننا لا نعني بالحاجات الطبيعية خصوص المأكل والملبس والمسكن ونحوها، بل كل ما يمت الى علاقة الفرد بنفسه وبربه وبالآخرين من حاجات اقتصادية واجتماعية ونفسية وطبية وغيرها.

ثانياً: اذا كان العمل خارجاً عن هذه الحاجات كان سفهاً وسمي في العرف (لعباً) ويراد به عادة مجرد التفريح او مجرد الانتصار في المغالبة او الشهرة في هذا المجال او نحو ذلك.

ومن هنا يمكن القول بأن الرياضة البدنية عموماً، ان انتجت نتائج تمت الى الصحة الجسمية او النفسية ونحوها بصلة حقيقية، أعني كانت مشاركة في شفاء مرض مثلاً. لم تكن سفهاً ولا مستهجنة بل كانت ذات هدف نافع وجائز في الشريعة.

واما من دون ذلك، كما لو كان الهدف منها الشهرة او كسب المال او نحوه،

شبكة ومنتديات جامع الائمة (ع)

والمفروض جعل الجائزة للغالب. فهذا يدخل في موضوع القمار، وليس هناك أي فرق بينها وبين ما أفتى الفقهاء بحرمته من المغالبة بالجائزة على غير آلات القمار على المشهور. وما دامت الجائزة موجودة فمفهوم القمار صادق. فيشمله الحكم بالحرمة.

وقد يخطر في الذهن: انه أخذ عرفاً في القمار ان يكون هناك آلة للمغالبة، سواء كانت من آلات القمار المعدة له ام غيرها. فلو لم تكن هناك أية آلة كالركض والطعن وغيره، لم يكن قماراً عرفاً.

ويجاب هذا من وجهين:

أولاً: اننا قلنا ان المهم في مفهوم القمار وجود الجائزة للغائب، مع كون الفعل (لعباً) عرفاً خارجاً عن الحاجات الطبيعية، وهذا صادق سواء كان هناك آلة عملياً ام لم يكن.

ثانياً: ان أغلب أنواع الرياضة فيها آلات كالكرة والزانة والقرص والمتوازي وغيرها. ومعه تكون مشمولة للمفهوم.

نعم، لو أعطى الفريقين مالاً بمقدار متشابه لم يكن قماراً. لأن القمار تكون الجائزة فيه للفائز. فاذا لم يكن كذلك لم يكن قماراً ولم يشمله الحكم.

ومن هنا اتضح ان المغالبة بالجائزة على كل أنواع الآلات حرام حتى على الآلات الحديثة كالكومبيوتر المعد للتسلية، اذا حصلت عليه المغالبة بالجائزة. واما بدون ذلك، أعني المغالبة بدون جائزة او بعطاء متساو او بلعب فردي بدون مغالبة، فليس قماراً. نعم، يبقى العطاء المتساوي مشكلاً أيضاً شرعاً، لأنه مشمولاً لقوله تعالى: ﴿لا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ﴾[1]. وكل ما كان (لعباً) عرفاً فهو من الباطل بلا شك. فيكون حراماً. ولا أقل من الاحتياط الوجوبي.

ومثله في الحكم ما اذا كان العطاء على النجاح الفردي في اللعب أي بدون مغالبة لشخص آخر. فانه يكون حراماً لنفس السبب. واما اذا كان النجاح في اللعب الفردي بدون جائزة فلا وجه للقول فقهياً بتحريمه. فيبقى على أصالة الجواز.

---

[1] [سورة البقرة: الآية ١٨٨].

فصل
التمثيل

معناه:

للتمثيل عدة مصطلحات، في عدد من العلوم والفنون، في المنطق وفي علم الأصول والفقه، ويراد به عموماً معنى فكرة او حكمها الشرعي من تنظيرها او تمثيلها بفكرة أخرى. وهو القياس الذي أخذ به العامة من المسلمين ونفاه الامامية ما لم يكن منصوص العلة فليس هذا هو المراد الآن.

بل نريد من التمثيل التشبه بأقوال وأفعال شخصية أخرى حقيقية او مزعومة. وهو ما عليه العمل منذ عشرات السنين في وسائل الاعلام المسموعة والمرئية. وتسمى: بالتمثيليات والمسلسلات.

والتمثيل اما بالصوت او بالصورة او بالواقع. والأول يكون بالاذاعة والثاني يكون بالسينما والتلفزيون والثالث يكون على المسرح او غيره، على ما سنشير.

كما ان التمثيل ينقسم من حيث كون القصة الممثلة ذات واقع تاريخي او لا وعلى كلا التقديرين، فأما ان يكون كاتبها ومخرجها قد استهدفا انجاح فكرة معينة وانجاز هدف معين نظري او اجتماعي او نحوه، واما لم يكن ذلك. بل كان الهدف اقتصادياً بحتاً او للتنزه والتفريح وما شاكل.

وفي الواقع ان التقسيم الثلاثي الأول ليس الى ثلاثة أقسام بل ينحل الى خمسة أقسام على الأقل:

أولاً: التمثيل بالراديو صوتياً.

شبكة ومنتديات جامع الائمة (ع)

ثانياً: التمثيل بالتلفزيون بالصوت والصورة.

ثالثاً: التمثيل بالسينما بالصوت والصورة.

رابعاً: التمثيل على المسرح واقعياً.

خامساً: التمثيل على مسرح الحياة واقعياً.

وهذا الأخير له عدة أمثلة، وفكرته العامة بعمل فرد على غرار او مثال عمل آخر. فقد يطبق فرد منهج فرد آخر في زاوية معينة من حياته. كما قد يمثل صوته او ضحكه او شيئاً من قوله او فعله. احتراماً له وثقة به تارة، واستهزاء تارة أخرى. وهذا ونحوه، مما يقوم به كثير منا من حيث يعلم او لا يعلم.

كما ان التقسيم الثاني ينقسم الى ثلاثة أقسام:

أولاً: ان القصة ذات واقع تاريخي ديني.

ثانياً: ان القصة ذات واقع تاريخي دنيوي.

ثالثاً: ان القصة ليست ذات واقع تاريخي.

كما ان التقسيم الثالث ينقسم ثلاثاً أيضاً:

أولاً: ان لا يكون للمخرج هدف، اجتماعي ونحوه.

ثانياً: ان يكون له هدف إنساني وعادل.

ثالثاً: ان يكون له هدف منحرف وباطل.

فاذا ضربنا رياضياً هذين التقسيمين الأخيرين ثلاثة في ثلاثة كان الناتج تسعة. فاذا ضربناه في التقسيم الأول، وقد أخذنا منه أربعة ـ ما عدا الأخير ـ كان الناتج ستة وثلاثون. ولعل هناك تقسيمات أخرى.

ويمكن التعرف على وجهة النظر الدينية الى كل هذه التقسيمات فيما اذا خضنا غمار جهات الكلام الآتية:

الجهة الأولى: في حكم التمثيل عموماً بغض النظر عن تفاصيله.

لا يوجد في الشريعة الاسلامية ما يمنع عن فكرة التمثيل بحيال ذاتها، ما لم تقترن بحرمات اسلامية كالكذب والغيبة ورؤية ما يحرم من الجنس الآخر والغناء خلالها ونحو ذلك. فلو تجردت التمثيلية من كل ذلك لم يكن فيها بأس.

فان قيل فقهياً: ان التمثيل حرام لكونه كذباً، لأن القصة اما ان تكون غير واقعية، فكلها كذب. واما ان تكون واقعية، فبعضها كذب، لأننا لا نعلم بالضبط كيف كان الواقع التاريخي، ولا شك ان في هذا النص زيادات واختلافات عن الواقع التاريخي، فيكون كذباً.

بل الأمر اوضح وأكثر من ذلك، وذلك: لأن الممثل يدعي شخصية شخص آخر واقعي او وهمي ويتحدث عنه. وينسب لنفسه أعمالاً او أقوالاً او عناوين هو منها براء، في واقع حياته. فيكون كل ذلك كذباً. فكيف يكون حلالاً. مع ان حرمة الكذب تعتبر من ضروريات الدين والفقه، وعليه اجماع علماء الاسلام.

الا ان هذا الكلام غير تام لأنه موقوف على تحقيق نكتة واحدة فقهياً وحاصلها: ان الإنسان اذا تكلم بكلام وأقام قرينة متصلة ودلالة واضحة على كون كلامه كذباً فعلاً، فهل يكون هذا داخلاً في الكذب موضوعاً ومحمولاً. يعني من الكذب الحرام او خارجاً عنه موضوعاً او محمولاً.

والصحيح انه كذب من الناحية العملية، فهو داخل فيه موضوعاً لأن الكذب ليس الا الإخبار بما يخالف الواقع. وهذا كذلك على الفرض.

الا انه خارج عنه محمولاً، يعني لا يشمله الحكم بالحرمة. لأن جميع الأدلة منصرفة عنه، ومختصة بالكذب الذي يمكن ان يترتب عليه المحذور والمضاعفات خارجاً. ومن المعلوم ان الفرد اذا أكد على ان كلامه كاذب بشكل مباشر وسريع، بل كان الكلام نفسه قائماً على ذلك، لم يكن له أية مضاعفات.

ولعل من أوضح الأدلة بهذا الصدد قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا أَنْ تُصِيبُوا قَوْماً بِجَهَالَةٍ فَتُصْبِحُوا عَلَى مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ﴾[1].

حيث خصت وجوب الفحص عن احتمال الكذب بخصوص احتمال المضاعفات، واما اذا كان عدم المضاعفات محرزاً فلا يجب الفحص. اما لكون الكلام أساساً صدقاً او لكونه كذباً معلوماً.

---

[1] [سورة الحجرات: الآية ٦].

شبكة ومنتديات جامع الائمة (ع)

وكما ثبت هذا القيد في وجوب الفحص، يمكن سريانه الى أصل حرمة الكذب. لا بمعنى جواز الكذب الذي ليس فيه مضاعفات بل بمعنى ان الإنسان اذا كذب فيجب ان يدفع عن كلامه او عن نتائج كلامه المضاعفات بكلام متصل او بدلالة واضحة. وأوضح مصاديق ذلك ان يعترف بصراحة كون القول كذباً.

ولا فرق عرفاً او شرعاً في هذا الاعتراف بين القرينة المقالية والحالية. يعني بين ان يقول: ان كلامي هذا كذب او سأقول كلاماً كذباً، وبين ان يكون مقتضى حاله هو ذلك. ومن الواضح ان مقتضى حال القصة على العموم هو ذلك. اذ ليس المفروض في القصة مطابقتها للواقع على أي حال. ومهما يكن من أمر يبقى للاحتياط مجال راجح جداً.

والتمثيليات بصفتها قصة، سواء كانت تاريخية او وهمية، لها مثل هذه القرينة الحالية المتصلة، بلا شك عرفاً. لا فرق في ذلك بين كاتب القصة او السيناريو وبين الممثل الذي يدعي شخصية غيره.

وللكلام تفاصيل فقهية أخرى موكولة الى محلها.

الجهة الثانية: في حكم التمثيل الصوتي الاعتيادي. وأعني بالاعتيادي إخراج المعنى الخامس السابق عن محل الكلام فعلاً. وان كان قد يكون تمثيلاً صوتياً. الا اننا نخص الآن التمثيليات الاذاعية ونحوها بالكلام.

والاشكال الفقهي في انجازه أحد أمور ثلاثة غالباً:

الأول: حرمة سماع صوت الأجنبية.

الثاني: الغناء الذي قد يحصل خلال التمثيلية.

الثالث: الهدف الذي قد لا يكون نظيفاً أحياناً.

اما الثالث فينبغي تأجيله الى جهة مستقلة، ويختص البحث الآن بالأمرين الأولين بدون اسهاب.

اما الأمر الأول، وهو حرمة سماع صوت الاجنبية، او حرمة سماع صوت الجنس الآخر اذا كان أجنبياً. يعني من دون قرابة محللة ولا مصاهرة او زواج ونحوها.

فلعل من ضروريات الفقه جواز هذا السماع، وان أبى فقهاؤنا التصريح به. ولا يوجد دليل على حرمته بل الدليل على جوازه متوفر، كما هو معلوم فقهياً، ولا حاجة الى تفصيله.

فحتى لو اشترك الجنسان في تمثيلية صوتية، لم يكن من هذه الناحية حراماً، بلا اشكال.

نعم، توجد نكتة لابد من التعرض لها والانتباه اليها، وهو قوله تعالى: **﴿فَلا تَخْضَعْنَ بِالْقَوْلِ فَيَطْمَعَ الَّذِي فِي قَلْبِهِ مَرَضٌ﴾**[1]. والآية دالة على حرمة دخول المرأة في تفاصيل مثيرة للفتنة مع الرجل الأجنبي، وانما يجب ان تقتصر على الحديث الهادئ المحتشم. سواء كان ذلك في معنى كلامها او طريقة أدائها او ضحكها او غير ذلك كثير.

والنهي في قوله: **فَلا تَخْضَعْنَ** ...ظاهر بالحرمة، فيجب التقيد به. ومن المعلوم ان كثيراً من التمثيليات المسموعة ليست كذلك، الا ان هذه صفة غالبة وليست دائمة، بل يمكن تجنبها جهد الامكان.

وقد يخطر في البال: بأن ترقيق الصوت ونحوه ليست للفتنة وانما هو التمثيل فقط!

وجوابه: ان هذا صحيح عملياً من زاوية قصد المرأة المتكلمة ونيتها. الا ان المنهي عنه هو ايجاد الفتنة بغض النظر عن القصد. لأن النتيجة المذكورة في الآية وهي الطمع بالمرأة مأخوذة بواقعها لا بقصدها. فيجب على المرأة ان تتعمد اجتناب ذلك جهد الامكان.

واما الأمر الثاني: وهو الغناء، فقد عرفنا في الفصل الذي عقدنا للغناء، حرمته سواء كان بالصوت الإنساني او الموسيقى حتى لو كانت تصويرية ما لم تكن الموسيقى تمثيلاً لصوت معين كالبلبل مثلاً.

ومن هنا يجب ان تخلو التمثيلية من الغناء والموسيقى لتكون جائزة شرعاً. سواء كان الغناء داخلاً في أصل القصة، او مما أضيف اليها كفواصل فنية او ترفيهية.

---

[1] [سورة الأحزاب: الآية ٣٢].

شبكة ومنتديات جامع الائمة (ع)

الجهة الثالثة: في حكم التمثيل الصوري بالسينما والتلفزيون.

وخلال الكلام في هذه الجهة، ينبغي ان نفرغ من نتائج الجهة السابقة والجهة الآتية يعني ان نفترض اننا تحددنا بحدود ما هو الجائز في الجهتين. اما السابقة فقد عرفناها، واما الآتية فستحدث فيها عن التمثيل المسرحي. وهذا يماثل تماماً من الناحية الفقهية، انجاز التمثيل عند التصوير، فيشمله حكمه الآتي.

ومعه لا يبقى الحديث الآن الا عن جواز النظر الى السينما والتلفزيون، بصفتهما صور متحركة معروضة.

والاشكال في ذلك من عدة جهات، نذكر منها الأمرين التاليين:

الأمر الأول: لزوم النظر بشهوة الى صور الجنس الآخر.

ولا اشكال بحرمته فقهياً، فانه وان لم يكن نظراً الى الجنس الآخر حقيقة، الا انه من المتسالم عليه فقهياً هو حرمة النظر بشهوة الى أي شيء ما عدا ما أحرز جوازه الشرعي. كالزوجة والزوج. حتى مثل النظر الى الطفل او الحيوان او أي شيء آخر. فضلاً عن النظر الى الجنس الآخر الأجنبي.

الا ان هذا ليس بشيء دائم، ولا متساوٍ عند الأفراد. وان كنت أعتقد انه غالبي جداً بينهم. وخاصة فيمن يتابع قسماً من التمثيليات لأجل جمال الممثلات او حسن حركاتهن او أدائهن. فانه واضح من هذه الجهة. والمهم هو تجنب هذه النتيجة جهد الامكان من قبل كلا الجنسين من المشاهدين سواء في السينما او في التلفزيون.

الأمر الثاني: قد يقال: انه في بعض أشكال المشاهدة، يلزم ذلة اجتماعية يكون الإنسان في غنى عنها. وذلك مناف لحال الشخصيات الاجتماعية المرموقة، كالعلماء والأثرياء والصلحاء وغيرهم.

وهذا واضح، في حضور أمثال هؤلاء في السينما ومشاهدة أفلام مبتذلة او خلاعية او للأطفال ونحوها.

ولا اشكال ان حصول هذه الذلة عمداً. يعني تعمدها الفرد لنفسه، غير جائز شرعاً، اذ لا ينبغي للمؤمن ان يذل نفسه. كما نصت على ذلك الروايات المعتبرة[1].

---

[1] [الكافي: ج ٥. كتاب الجهاد. باب كراهة التعرض لما لا يطيق. عموم أحاديث هذا الباب].

الا ان هذا، كالسابق، ليس دائماً ولا متساوياً بين الأفراد. بل يختلف باختلاف شأنهم ومكانتهم اجتماعياً. كما يختلف باختلاف مناطق الحضور والأفلام المعروضة أيضاً. والمهم، كما قلنا هناك أيضاً، تجنب هذه الحالة مهما أمكن.

الجهة الرابعة: في حكم التمثيل الواقعي او الحي. سواء كان على المسرح او عند التصوير السينمائي والتلفزيوني. او أي حالة تشبهها فقهياً من جهة الاشكالات الفقهية التالية.

وينبغي ان نفترض تنفيذ ما عرفناه في الجهتين السابقتين من أحكام شرعية، لينحصر الكلام هنا في اشكالات شرعية محددة أخرى.

وأهم اشكال يواجهنا في هذا الصدد، هو حرمة النظر الى الجنس الآخر. وذلك في عدة أشكال:

الشكل الأول: النظارة او المتفرجون. كما في المسرح دائماً، وفي حالات التصوير قليلاً.

الشكل الثاني: المخرجون والمصورون والمشرفون، على مراحل تنفيذ الفلم او التمثيلية.

الشكل الثالث: أناس غير مربوطين بالفلم أصلاً، قد يكونون موجوين في الشارع عند التصوير او في أي مكان آخر.

الشكل الرابع: الممثلون والممثلات فيما بينهم. فانه يرى بعضهم بعضاً بطبيعة الحال.

بل الأمر أعمق من ذلك كله في التمثيل، لأنه قد يكون ذلك من ضرورات تنفيذ القصة وتمثيلها، وذلك من حيث اننا قد لا يمكن ان نتصور المرأة مع الرجل وهي محجبة بالحجاب الشرعي والا فسد معنى التمثيلية تماماً.

كما لو كانا يمثلان الأم وابنها او الأب وبنته او الزوج والزوجة. مما لا يكون عادة بالحجاب الشرعي. والا فسد المعنى كما قلنا.

اما الحديث عن الخلاعة المتزايدة سواء عند النساء او الرجال، فينبغي الاغماض عنها هنا، لأنها مشمولة على أي حال لنفس الحكم. ولكن قد يكون في

شبكة ومنتديات جامع الائمة (ع)

القصة أساساً وجود مثل ذلك، كحفلة راقصة او منظر جنسي وغيرها. فالأمر يكون أفسد من الناحية الشرعية ويكون أفسد في القصة اذا حذفناه او تجنبناه.

واذا علمنا ان ما نتكلم عنه الآن، هو الجانب الأهم في أي تمثيلية او فلم او مسرح، كانت النتيجة ان كل ذلك سيصبح صعباً جداً مع توخي تطبيق الحكم الشرعي والأدب الديني. وان هذه التمثيليات ونحوها انما هي بنت مجتمعها التي تمخضت عنه ونمت فيه، ذلك المجتمع البعيد عن الدين والمتدينين كل البعد ﴿بُعْدَ الْمَشْرِقَيْنِ فَبِئْسَ الْقَرِينُ﴾[1].

نعم، يمكن ـ نظرياً ـ تلافي الصعوبات بأحد نحوين:

النحو الأول: محاولة تلافي المحرمات الشرعية، والاقتصار على ماهو جائز في الاسلام. حتى وان كان من اللازم ادخال بعض التنازل او التخفيف من أهمية القصة نفسها.

واما اذا كانت القصة مكتوبة بشكل لا يوجد فيها ما هو حرام شرعاً، فذلك نور على نور، فان الأمر نسبي كما هو معلوم والقصص تختلف فيما بينها اختلافاً كبيراً.

النحو الثاني: نُحصّل أمراً بالولاية من الولي العادل، بايجاد التمثيليات التي فيها بعض الفوائد والحِكَم ...اما للمجتمع نفسه بحفظ حسن سمعته ورفع رأسه واثبات جدارته، او للمجتمعات عموماً لأجل بث بعض الأفكار المعينة المستهدفة هدايتها وايجاد الحياة الإنسانية العادلة لها.

واذا حصل الأمر بالولاية بما هو حرام أصبح جائزاً، في حدود الأمر طبعاً. وانما يأتي الأمر بما هو ضروري، لا بالخلاعة ولا بالحفلات الغنائية. وانما تمثيل أدوار الأم والأب والبنت ونحوها. وعندئذ يجوز للمرأة ان تمثل وهي سافرة. واما النظر الى الصورة التلفزيونية، فقد تكون جائزة كما أسلفنا.

الا ان هذا الاتجاه متوقف فقهياً على عموم الولاية للأمر بالمحرمات، او عمومها لكل جوانب المجتمع مهما كانت. وهي بالطبع محل اشكال ولم يقل بها من

---

[1] [سورة الزخرف: الآية ٣٨].

الفقهاء الا الشواذ. والولاية وان كانت صحيحة في بعض الأشياء الا ان عمومها او سعتها لكل هذه الموارد مشكل تماماً.

على ان هداية الناس عن طريق ايجاد المحرمات، يحتوي على استغلال المقدمات الفاسدة لانتاج نتائج حقة. وهو نحو من أنحاء انحراف وفساد الذهنية الدينية. ولا مجال الآن للدخول في تفاصيل نقدها. وقد قيل في المثل (فاقد الشيء لا يعطيه) واذا كانت المقدمات فاقدة للحق والعدل، فكيف تكون منتجة لهما بين الناس.

فالمهم في دفع هذه الاشكالات هو النحو الأول من الجواب.

الجهة الخامسة: في تمثيل الشخصيات المقدسة كالأنبياء والأولياء.

فان المتعارف عنهم الآن هو اخفاء شخصياتهم. فلا يوجد عنهم ممثل معين، احتراماً لهم وتقديساً لجانبهم. وهذا من الناحية الذوقية والأخلاقية جيد جداً. واذا لزم من حصول الممثل لهذه الشخصيات احتقارها كان حراماً. واما اذا لم يلزم ذلك، كان جائزاً شرعاً.

واذا حاولنا اخفاء شخصية النبي او الولي في التمثيل، كانت كتابة الحوار صعبة نسبياً، ولا زال الكتاب والمخرجون يتفننون في الطرق التي تؤدي الى نفس النتيجة مع تجنب السماجة في القصة او العرض.

ومن الناحية النظرية، فان كتابة القصة او الحوار، مع هذا الشرط يمكن ان يكون على نحوين:

النحو الأول: ان نجعل في التمثيلية شخص يروي عن النبي او الولي أقواله. كأن يقول: يقول لكم رسول الله ﷺ كذا وكذا.

وهذا النحو اذا طبق بكامله، يعني في كل موارد الحاجة كان سمجاً لا محالة، ومخالفاً للذوق. الا اذا حصرناه في موارد الضرورة.

وعلى أي حال، فالالتفات الى النحو الثاني الآتي أكثر من ضروري في جودة الإخراج، وان كان تأليفها وحوارها صعباً، وربما اضطر الكاتب الى حذف بعض المواقف لكي يتجنب ظهور الولي او النبي على الصورة.

شبكة ومنتديات جامع الائمة (ع)

النحو الثاني: ان تكتب القصة بحيث يبدو منها: ان أخبار الولي والنبي تنقل عن طريق الأشخاص العاديين من خلال كلامهم. وهذا النحو هو الأحسن والأجمل الا ان فيه عدة نقاط من الضعف:

أولاً: صعوبة الكتابة والتأليف عن أي شكل آخر.

ثانياً: امتناع تنفيذ بعض المواقف التي قد تكون مهمة.

ثالثاً: نسبة بعض الكلام او الأفعال الى النبي او الولي من دون ان يكون ذلك واقعياً. وهذا حرام شرعاً. بل من الكبائر المهمة الى حد جعل من أسباب الافطار في الصوم.

ومن الواضح ان التأليف اذا كان على النحو الأول، أمكن تجنب هذا المحذور بشكل أكثر وأسهل. وان كان يجب تجنب ذلك على أي حال. ولكن النقل بالمعنى او عن المعنى لا اشكال فيه مع المطابقة تماماً.

رابعاً: اضافة بعض المواقف او الحوادث أكثر من الاعتيادي لأجل تغطية هذا المعنى واستيعابه. بخلاف النحو الأول، اذ كان التمثيل طبيعياً جداً.

هذا كله مع حفظ سائر الأحكام التي عرفناها فيما سبق.

الجهة السادسة: في الخدع السينمائية والتلفزيونية.

فانه قد يقال: بأن تصوير الواقع على خلاف الواقع، من نوع الكذب. وقد يخطر في بعض الأذهان انه من نوع السحر. لأن السحر على بعض تعاريفه، اظهار الواقع على خلاف الواقع او على خلاف ما هو عليه.

الا ان الصحيح ان كلا العنوانين: الكذب والسحر، لا ينطبقان في هذا المجال.

اما عدم انطباق الكذب، فلأن تعريف الكذب هو الإخبار عن خلاف الواقع. واما التصوير والعرض فليس إخباراً لكي تشمله الحرمة. مضافاً الى ما سبق من وجود القرينة المتصلة الحالية على الكذب، وهو مما قد يقال بجوازه شرعاً وان كان كذباً لغة.

وهذا مما هو متوفر في الخُدَع لا محالة، لأنه لا يحتمل وجود الغرائب التي تعرب عنها وتظهرها. فالأمر بالأساس واضح الكذب وعليه قرينة متصلة بذلك.

واما احتمال كونه سحراً، فالأمر أفسد وأشنع. لعدم احتمال كونه سحراً واقعياً بعد ان كان عدد من الخبراء يعرفون طريقة تنفيذه. واما كونه سحراً مجازاً، فقد يكون صحيحاً، الا ان الأحكام الشرعية لا تدور مدار التسميات المجازية، بل على الحقيقية فقط.

الجهة السابعة: في المقاصد و الأهداف التي تكون عادة من وراء ايجاد التمثيليات والأفلام و المسرحيات.

و الجهة الاقتصادية هي الرئيسية دائماً بطبيعة الحال. وهذه الجهة بالذات لا ضرر منها مع تطبيق الأحكام السابقة لا محالة، اذ لا شك ان لها أثراً في المجتمع، او أكثر من أثر، وبعض آثارها لا شك انه عرفي وعقلائي، وبعضها إنساني واجتماعي. فلا يكون أكل المال بازائها أكلاً للمال بالباطل. بل يكون جائزاً شرعاً لا محالة.

واما مع وجود القصد السيء بغض النظر عن الهدف الاقتصادي او كان مقصوداً معه، مثل: تأييد الأهداف الاستعمارية او نشر الفساد او الرذيلة في المجتمع او تأييد أي فكرة باطلة او ظالمة فردية او اجتماعية، فان انتاج مثل ذلك يكون حراماً شرعاً وبذل المال بازائها سواء من ناحية المشاهدة او شراء الأفلام او المساعدة على الإخراج او غير ذلك، يكون تأييداً للباطل وأكلاً للمال بالباطل.

واما رؤية الصور مجاناً، أعني من تلك النواحي، فلا ضير فيه مع حفظ ما سبق من أحكام، ما لم يكن فيه تأييداً للفكرة الباطلة او الظالمة.

الجهة الثامنة: قلنا ان مما يمكن ان يندرج في مفهوم التمثيل: التمثيل على مسرح الحياة تمثيلاً واقعياً. وهذا ما يقوم به أكثرنا بل جميعنا من حيث نعلم او لا نعلم. فكلنا ممثلون في الحقيقة وان أبينا.

وهذا التمثيل ينقسم الى تقسيمين رئيسيين:

التقسيم الأول: من حيث مقدار ما يمثله الإنسان من عمل غيره او أقواله. وهو على شكلين:

الشكل الأول: ان يكون الفرد متخذاً لمنهج معين عرفه من حياة شخص آخر، فهو يمثله ويسير عليه، بعضاً من وقته طال ام قصر.

الشكل الثاني: تمثيل الحركات الفردية او الأقوال ونحو ذلك. مثل الضحك او البكاء او الغلط اللفظي وغير ذلك كثير. ومنه ان تمشي مثل ما يمشي او تجلس مثل ما يجلس ونحوها.

التقسيم الثاني: في الهدف من وراء هذا التمثيل: فانه ينقسم الى هدف نظيف وهدف غير نظيف.

فاذا ضربنا اثنين باثنين كانت الأقسام أربعة، لا بأس ان نستعرضها اجمالاً لنعرف ما تتصف به من أحكام.

أولاً: تمثيل المنهج الحياتي بهدف نظيف أعني صالح من وجهة النظر الشرعية الاسلامية. وهذا لا غبار عليه بل قد يكون مستحباً بل قد يكون واجباً. وقد قال الله سبحانه في كتابه الكريم: ﴿لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِمَنْ كَانَ يَرْجُو اللَّهَ وَالْيَوْمَ الْآخِر وَذَكَرَ اللَّهَ كَثِيراً﴾[1].

ثانياً: تمثيل الحركات والأقوال الفردية او الوقتية بهدف نظيف كتعريف الفرد الغائب او التظلم له ونحو ذلك. فان هذا لا يدخل في الغيبة المحرمة فلا يحرم.

ثالثاً: تمثيل الحركات او الأقوال الفردية بهدف غير نظيف، أي بقصد التنقيص والاستهزاء من الآخرين. وهذا من الغيبة المحرمة لا محالة فيكون حراماً بحرمتها او من ايذاء المؤمن او غيره من المفاسد المحرمة.

وقد قلنا في الفصل الخاص بالغيبة انها لا تنحصر بالأقوال، بل قد يكون بالأفعال أيضاً وكلها محرمة.

رابعاً: تمثيل المنهج الحياتي لآخرين بقصد غير نظيف. وهذا لا يتصور ان يكون بقصد التنقيص من الفاعلين، كالقسم السابق. فان تنفيذ المنهج لا يكون الا مع الاعجاب به نسبياً او كلياً.

غير ان عدم نظافة القصد، يتجلى في كونه منهجاً ظالماً وباطلاً، وان الالتزام به، فيه ضرر للآخرين من قريب او بعيد.

ومن هنا يندرج هذا الفاعل او الممثل في زمرة الظالمين إنسانياً وشرعاً، او قل:

---

[1] [سورة الاحزاب: الآية ٢١].

في الدنيا والآخرة. وقد ورد[1]: ان من رضي بفعل قوم كان منهم، فكيف اذا فعله وطبقه في حياته. فلعله يكون من أهمهم عندئذ بل قد يفوقهم في الظلم والبطلان.

ولعل من نافلة القول الالماع الى حرمة هذا الشكل من التمثيل في الشريعة العادلة المقدسة الاسلامية. بل يجب التخلي عنه لمن اتصف به قريباً او بعيداً، فوراً، والتوبة الى الله عز وجل من كل أفعاله، والبراءة اليه سبحانه من كل تبعاته، ليكون من الناجين يوم القيامة الذين لا خوف عليهم ولا هم يحزنون.

[1] [الوسائل: ج ١١. أبواب الأمر والنهي. الباب ٥. الحديث ١٢].

شبكة ومنتديات جامع الأئمة (ع)

فصل
الاستخارة

معنى الاستخارة:

قال ابن منظور[1]: الاستخارة طلب الخيرة في الشيء وهو استفعال منه. وفي الحديث كان رسول الله ﷺ يعلمنا الاستخارة في كل شيء. وخار الله لك أي أعطاك ما هو خير لك. والخيرة: بسكون الياء: الاسم من ذلك ومنه دعاء الاستخارة: اللهم خر لي أي اختر أصلح الأمرين واجعل لي الخيرة فيه. واستخار الله طلب منه الخيرة (بفتح الياء) وخار لك في ذلك: جعل لك فيه الخيرة (بفتح الياء). والخيرة (بسكون الياء): الاسم من قولك: خار الله لك في هذا الأمر.

ويقال: استخر الله يخر لك. والله يخير للعبد اذا استخار.

أقول: والاستخارة عادة جرى عليها المتشرعة في الاسلام منذ صدر الاسلام الى العصر الحاضر، وسنسمع بعض النصوص الواردة في ذلك، الدالة على ثبوت ذلك من زمن الأئمة المعصومين عليهم السلام بل من زمن رسول الله ﷺ.

والاستخارة كمفهوم يمكن ان يراد به أحد ثلاثة أمور:

الأمر الأول: ما أشار اليه ابن منظور وهو طلب الخير، فاذا استخرت الله سبحانه فقد طلبت منه الخير. يعني دعوته لكي يختار لك جل جلاله في مجريات حياتك وفي قضائه وقدره ما هو خير لك وأولى. ويدفع عنك السوء والشر والعدوان.

---

[1] لسان العرب: [ج ٤. ص ٢٦٦ وما بعدها].

وهذا المعنى وان كان صحيحاً تماماً، الا انه لا ربط له بالمعنى الذي نتكلم فيه والذي عقدنا له هذا الفصل.

الأمر الثاني: طلب الخيرة (بفتح الياء) من الله سبحانه وتعالى على ان يدلك على ما هو الأصلح لك في المستقبل المنظور من حياتك. هل الأفضل ان تفعل او الأفضل ان تترك.

فهو معنى يحتوي على طلب الخير من الله سبحانه، الا انه يحتوي في نفس الوقت على جهة تشريعية: افعل او اترك. بحسب الهداية الالهية الموجودة في اسلوب الاستخارة. فهي في الحقيقة سؤال من الله سبحانه عما ينبغي ان يفعله الفرد او ان يتركه. ويكون الجواب من الله سبحانه تشريعياً بمعنى انه: يجوز لك ان تفعل او يجب عليك ان تفعل او يجوز لك ان تترك او يجب عليك.

الأمر الثالث من معاني الخيرة: طلب الخير بمعنى محاولة التوصل الى معرفة: ان الله سبحانه ماذا أراد لي او لنا في المستقبل المنظور من حوادث ومجريات. هل هي حوادث خير او هي حوادث شر وسوء. من دون ان تكون له صفة تشريعية.

وهذا المعنى يحتوي على محاولة التعرف بالهداية الالهية على المستقبل او على (الغيب) الذي لم يحصل الى الآن.

وهذا هو المعنى الذي يعتقده الكثيرون من عامة الناس في معنى الاستخارة وانها منتجة للكشف عن المستقبل. وسنناقشه بعد ذلك.

وهو وان لم يكن بمعنى الخيرة التي نحن بصددها الا ان للناس فيه عادة، وهو مرتبط بها في أذهانهم، فيحسن جداً التعرض اليه.

تكوينها النظري:

وتحتاج الاستخارة الى الايمان بما نستطيع ان نسميه بالتكوين النظري لها، اذ بدونه تكون الطريقة لاغية وغير منتجة حتماً.

وأول فقرات هذا التكوين هو الايمان بالله عز وجل ذي القدرة الواسعة

شبكة ومنتديات جامع الأئمة (ع)

والعلم الواسع والرحمة الواسعة. بحيث يعلم بحاجة ذي الحاجة وبطلبه الاختيار، وبوجه المصلحة فيما يجهله العبد. وهو قادر سبحانه على اجابة طلبه وتعريفه وجه المصلحة عن طريق ما اشترطه العبد من طريقة معينة، كامساك عدد فرد او زوج من الحبات او الحصى على ما سيأتي. وهو تعالى رحيم وكريم لا يغش من استنصحه ولا يكذب على من يسأله. سبحانه وتعالى عما يقول الظالمون علواً كبيراً.

والفقرة الأخرى المهمة في صحة الاستخارة وجود الدليل على صحتها، دليلاً معتبراً يركن اليه القلب وتطمئن اليه النفس. وهذا ما سنبحثه في عنوان مستقل.

والفقرة التي لابد منها أيضاً هي السؤال الذي سأله بعض أساتذتنا أحد طلابه: هل تحتمل ان هناك سبب فوق الطبيعة (ميتافيزيقي) يدخل الحبات في يدك؟ فأجاب الطالب: لا. وكأن هذا ينتج ضعف الدليل على الاستخارة، لأنها ما دامت خاضعة لقوانين الطبيعة وغير مشمولة لما وراءها. اذن، فهي لا تكشف بأي حال عن وجه المصلحة، او قل: عن الهداية الالهية المطلوبة منها. ولابد للاستخارة اذا كانت منتجة ان تكون مشمولة لقوانين ما وراء الطبيعة.

وهذا الكلام ان دل على شيء فانما يدل على ضعف اليقين بالله عز وجل وبأسمائه الحسنى وصفاته العليا. ولا ينبغي ان يكون الكلام في الاستخارة مع الماديين وأضرابهم من أهل الدنيا الذين كانت الدنيا أقصى همهم ومبلغ علمهم ﴿يَعْلَمُونَ ظَاهِراً مِنَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَهُمْ عَنِ الْآخِرَةِ هُمْ غَافِلُونَ﴾[1].

ولا شك ان كل قوانين الكون، بما فيها قوانين الطبيعة والقوانين التي فوقها، كلها خاضعة لارادة الله عز وجل. ونحن مهما تصورناها قوية وفعالة ومؤثرة، فانما ذلك بمشيئة الله سبحانه وحسن تدبيره، وليس في الكون ما هو خارج عن ارادته وعلمه. ومتى أراد ان يمسك يد القانون عن التأثير كان له ذلك ﴿وَهُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِ﴾[2]. لأن القانون انما هو قائم به ودائم به، وليس له أي وجود وتأثير بدونه.

---

[1] [سورة الروم: الآية ٧].

[2] [سورة الروم: الآية ٢٧].

بـل اننـا لـو غضـضنا النظـر المباشـر عـن ارادة الله عـز وجـل. وقـصرناه علـى الأسباب لكانت النتيجة هي نفسها. لأننـا قلنـا في هـذا الكتـاب وفي غـيره ان القـوانين الطبيعية التي تبجح بها الماديون ليس لها أي وجود، وانما هـي أفكـار ذهنيـة كليـة، او قل هي مفاهيم عقلية منتزعة مـن الواقـع. اذن، فموطنهـا الحقيقـي هـو الـذهن ولـيس الخارج ويستحيل ان يؤثر ما هو ذهني بما هو خارجي.

وانما الموجود في الخارج هو الأسباب الجزئية، وقد قال الفلاسفة والمناطقة: ان الكلي على كليته لا يوجد في الخارج وانما الذي يوجد هو الجزئي او قل: الجزئيات.

فالأسباب المؤثرة هي الأسباب الجزئية، يعني ان جزئيات الكـون بعـضها يـؤثر في بعض. ولا فرق من حيث هذه الفكرة بين القوانين الدنيا أعني الطبيعية او القوانين العليا او المتيافيزيقية.

واذا آمنا ان هناك قوانين عليا او قل: أسباب عليا مؤثرة. كما هو المفـروض في المؤمن الحقيقي، وكما هو المبرهن عليه فلسفياً وعرفانياً. فـان تلـك الأسـباب شـاملة التـأثير للعـالم الأدنـى الطبيعـي. وكـل مـا في الطبيعـة مـن جزئيـات خاضـع لتلـك الأسباب، وكل ما فيها من تأثيرات فهو ناتج في المدى القريب او البعيد منها.

واذا كان الأمر كذلك أمكننا ان نفترض ان المؤمن اذا فعـل الاسـتخارة، كـان ذلك سبباً (فوقياً) للتأثير على مقـدار الحبـات، بحيـث يطـابق عـددها مـا هـو المـصلحة الواقعية، ويكون ذلك سبباً لعلمه بالواقع.

وهذا الافتراض ليس جزافيـاً، بـل نـاتج مـن الـيقين بـسعة قـدرة الله وعلمـه. كـل مـا في الأمـر اننـا تـارة نفـترض ان قـدرة الله تعـالى قـد أثـرت بالطبيعـة مباشـرة. وأخـرى نفـترض ان قدرتـه أثـرت بتحريـك القـانون الفـوقي علـى الطبيعـة وثالثـة نفترض ان السبب الفـوقي باختيـاره أصـبح مـؤثراً بالطبيعـة ولـيس اختيـاره جزافيـاً وانمـا نتيجـة لتعـاليم الهيـة موجـودة عنـده. ومهمـا كـان مـن الـصحيح أحـد هـذه الافتراضات، فان النتيجة تكـون صـحيحة لا محالـة. وحبـات الـسبحة او أي طريقـة أخرى للخيرة، تكون مطابقة للمصلحة الواقعية لا محالة. كل ما في الأمر اننا نحتـاج الى شيء من اليقين.

مؤسسة منشورات جامع الأئمة (ع)

الدليل على الاستخارة:

يمكن الاستدلال على ذلك بعدة وجوه:

الوجه الأول: وهو ذو جانب نظري بأن نقول: ان الله لا يغش من استنصحه.

فاننا من حيث كوننا مسلمين نعتقد بالضرورة ان الله سبحانه وتعالى هو الكمال المطلق لا قصور في علمه ولا في ارادته ولا في قدرته ولا في كرمه وليس هناك مصلحة شخصية تعود اليه بتفويت طلب الطالبين ودعاء الداعين مضافاً الى قوله تعالى: ﴿ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ﴾[1] وهو وعد صريح في الاستجابة للداعين اذا تم منهم الدعاء والله سبحانه لا يخلف الميعاد.

فاذا علمنا الى جنب ذلك ان الاستخارة انما هي من قبيل الدعاء الى الله سبحانه وتعالى بأن يعطي النصيحة والمشورة في ما هو متحير فيه، اذن فهذا الدعاء يمكن ان يجاب بل يتعين الجواب اذا صح الاخلاص والتوجه ومن هنا صدق قولنا: ان الله لا يغش من استنصحه لأن نتيجة الاستخارة بعد صدق الدعاء ان كانت باطلة فلا تخلو من أحد أمور كلها باطلة لأنها تكون اما عن قصور في علمه سبحانه او في قدرته او في كرمه او لوجود مصلحة شخصية له وكل ذلك باطل. اذن، فيتعين استجابة الدعاء واعطاء النصيحة الواقعية للعبد الداعي.

الوجه الثاني: سيرة المتشرعة الجارية منذ عصور سالفة والى العصر الحاضر على استعمال الاستخارة في مهام الأمور والسيرة حجة. اذن، جواز الاستخارة ثابت.

فان قيل: ان هذه السيرة قد تكون متأخرة عن عصر المعصومين (عليهم السلام)، فلا تكون حجة ولا أقل من احتمال ذلك لأن السيرة انما تكون حجة بعد احراز وجودها في زمنهم (عليهم السلام) وجوابه: ان هذه السيرة كانت موجودة في زمنهم قطعاً وذلك لتقريبين:

---

[1] [سورة غافر: الآية ٦٠].

التقريب الأول: الأخبار الآتية المستفيضة بل المتواترة على صدق الاستخارة وصحتها وكلها واردة عن المعصومين عليهم السلام بل أشرنا الى ان هناك ما يدل على ان رسول الله ﷺ كان ينصح بها ويهدي اليها.

التقريب الثاني: اننا لو تنزلنا جدلاً عن الوجه الأول كفانا الأصل العملي في اثبات وجود السيرة في زمنهم عليهم السلام لأن الشك في وجودها يؤمئذ وان كان موضوعاً لأصالة العدم الا انه مع وجودها الآن يمكن اثبات وجودها يومئذ بالاستصحاب وهذا يكفي ويكون الأخذ به مقدماً على الأخذ بأصالة العدم كما هو محقق في محله.

الوجه الثالث: للاستدلال على صحة الاستخارة. التجربة الشخصية حيث دلتنا الحياة العملية كما دلت الكثيرين على ان اطاعة مضمون الخيرة يؤدي الى الخير فعلاً وعصيانه يؤدي الى الندامة والسوء، بل أحياناً يبدو الأمر وكأنه مستغرب او كأنه شكل من أشكال الغيب حتى كتب بعضهم كتاباً يحاول الاستدلال فيه على وجود الله سبحانه وتعالى بصدق الخيرة مع سرد عدد كبير من الحوادث التي صدقت فيها وكانت محل تعجب واعجاب.

وقد يخطر في الذهن ان هذا الوجه انما يتم فيما اذا كان صدق الاستخارة مائة بالمائة او لا أقل ان يكون أكثر من تسعين بالمئة. واما حين نرى موارد التخلف كثيرة في الواقع، فهذا الوجه سيكون باطلاً بمعنى انه ليست هناك تجربة في صدق الخيرة وانما ذلك نتيجة للصدفة ليس الا.

بل قد يزعم زاعم ان موارد التخلف أكثر من موارد الصدق ومعه يزداد الطين بلة وتكون التجربة على نفي صدق الاستخارة أدل.

وجواب ذلك: اننا ينبغي ان ننتظر الآن عدة صفحات من هذا البحث لكي نتكلم عن الأسباب الحقيقية لتخلف الخيرة وكذبها، فاذا تمت ارتفع موضوع هذا السؤال ولا يفرق عندئذ بين ان تكون موارد التخلف كثيرة او قليلة وسنجد انه لا يوجد أية موارد للتخلف اذا ارتفعت أسبابه. اذن، فيمكن ان ندعي سلفاً ان صدق الاستخارة يكاد ان يكون مئة بالمئة محيلين التفصيل الى مستقبل هذه البحث.

الوجه الرابع: الأخبار الدالة على الحث على الالتزام بهذا المسلك والواردة

شبكة ومنتديات جامع الائمة (ع)

من قبل المعصومين عليهم السلام وهي بمجموعها كما قلنا مستفيضة بل متواترة. ومن هذه الناحية لا يهم في صدق هذا الوجه من الاستدلال على الاستخارة، وجود بعض المناقشات في أسانيدها او مداليلها. ونذكر الآن أوضح ما يمكن ان يقع كمصداق لهذا الوجه من الروايات.

فعن عمرو بن حريث[١] قال: **قال أبو عبد الله عليه السلام صلّ ركعتين واستخر الله فوالله ما استخار الله مسلم الا خار له البتة.**

وعن هارون بن خارجة[٢] عن أبي عبد الله عليه السلام قال: **من استخار الله راضياً بما صنع خار الله له حتماً.**

وعن أبي عبد الله عليه السلام [٣] قال: **كنا نتعلم الاستخارة كما نتعلم السورة من القرآن، ثم قال ما أبالي اذا استخرت على أي جنبي وقعت.**

وعنه عليه السلام [٤] قال: **كان أبي اذا أراد الاستخارة في أمر توضأ وصلى ركعتين وان كانت الخادمة لتكلمه فيقول سبحان الله لا يتكلم حتى يفرغ.**

وعنه عليه السلام [٥] انه قال: **ما استخار الله عبد سبعين مرة بهذه الاستخارة الا رماه الله بالخيرة، الحديث.**

وعنه عليه السلام [٦] قال: **اذا أراد أحدكم أمراً فلا يشاور فيه أحداً من الناس حتى يبدأ فيشاور الله تبارك وتعالى وقال: قلت: جعلت فداك وما مشاورة الله؟ قال: تبدأ فتستخير الله فيه أولاً، الحديث.**

الى غير ذلك من الأخبار الواضحة في مضمونها على المطلوب وهو مشروعية الاستخارة وصحتها.

بل الأمر أكثر من ذلك، فقد وردت الكثير من الأخبار في النهي عن مخالفة

---

[١] الوسائل: ج ٥. كتاب الصلاة. أبواب صلاة الاستخارة. الباب ١. الحديث ١.

[٢] المصدر: الحديث ٢.

[٣] المصدر: الحديث ١٠.

[٤] المصدر: الحديث ٨.

[٥] المصدر: الباب ٥. الحديث ٣.

[٦] المصدر: الحديث ٢.

الاستخارة وعصيانها، مضافاً الى عدم الدخول في أمر او مهمة من دون ايجاد الاستخارة. وكلها معان تدعم المطلوب نفسه. نذكر لذلك بعض الأمثلة من الأخبار:

فعن محمد بن مضارب[1] قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: **من دخل في أمر بغير استخارة ثم ابتلى لم يؤجر.**

وعنه عليه السلام [2] قال: **قال الله عز وجل: من شقاء عبدي ان يعمل الأعمال فلا يستخيرني.**

وعن بعض أصحابه[3] قال: **قلت: لأبي عبد الله عليه السلام: من أكرم الخلق على الله؟ قال: أكثرهم ذكراً لله وأعملهم بطاعته. قلت: من أبغض الخلق الى الله؟ قال: من يتهم الله. فقلت: وأحد يتهم الله؟ قال: نعم. من استخار الله فجاءته الخيرة بما يكره فسخط لذلك، فذلك الذي يتهم الله.**

الى غير ذلك من الأخبار.

ولا يرد عليها بعد كل الذي قلناه الا وجه واحد من المناقشة، وهو احتمال ان يراد من الاستخارة في هذه الأخبار المعنى الأول الذي ذكرناه سابقاً لها، وهو الدعاء في طلب الخير وحصوله بغض النظر عن الجهة التشريعية التي ذكرناها في الوجه الثاني.

والانصاف ان عدداً قليلاً من الأخبار يمكن ان نفهم منه ذلك فعلاً:

فعن مرازم[4] قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: **اذا أراد أحدكم شيئاً فليصل ركعتين ثم ليحمد الله وليثن عليه، ويصلي على محمد وعلى أهل بيته ويقول: اللهم ان كان هذا خيراً لي في ديني ودُنياي فيسره لي وقدره، وان كان غير ذلك فاصرفه عني.**

وهو واضح في الدعاء في صرف السوء من دون الجهة التشريعية. الا ان أكثر

---

[1] المصدر: الباب ٧. الحديث ١.

[2] المصدر: الحديث ٢.

[3] المصدر: الحديث ٣.

[4] المصدر: الباب ١. الحديث ٧.

شبكة ومنتديات جامع الائمة (ع)

الأخبار على خلاف ذلك تماماً. ويمكن الاستدلال على ارادتها للوجه الثاني بعدة وجوه:

الوجه الأول: انه يمكن ان يقال ان المفهوم من الاستخارة هو ذلك أعني الوجه الثاني دون الأول وهذا واضح في أذهان المتشرعة بلا اشكال، كما انه واضح من بعض الأخبار أيضاً. الأمر الذي يدلنا على وجود ظهور كاف في هذا اللفظ ونحوه على ما هو محل الكلام وهو ما عليه سيرة المتشرعة من الاستخارة المشهورة ذات المعنى التشريعي.

فاذا ثبت ذلك أمكن حمل جميع الأخبار التي تتحدث عن الاستخارة على هذا المعنى.

الوجه الثاني: الاستدلال بالأخبار الدالة على الاستخارة بالرقاع فانها نص بالجهة التشريعية أعني: افعل ولا تفعل.

فمن ذلك ما عن هارون بن خارجه[١] عن أبي عبد الله عليه السلام قال: **اذا أردت أمراً فخذ ست رقاع. الى ان يقول: فان خرج ثلاث متواليات افعل، فافعل الأمر الذي تريده. وان خرج ثلاث متواليات لا تفعل، فلا تفعله.** الخبر.

وعنهم عليهم السلام[٢]: **انه قال لبعض أصحابه عن الأمر يمضي فيه ولا يجد أحداً يشاوره فكيف يصنع؟ قال شاور ربك.** الى ان يقول: **فان كان فيها نعم فافعل وان كان فيها لا، لا تفعل. هكذا شاور ربك.**

الوجه الثالث: ان عدداً لا يستهان به من الأخبار ذكرت الطريقة التي يمكن بها استخلاص النتيجة من الاستخارة على وجوه مختلفة كما سيأتي. والمهم الآن انها لو كان المراد مجرد طلب الخير لما كان لهذه النتيجة معنى فتكون هذه الأخبار نصاً بالمعنى الثاني وهو الاستخارة المشهورة.

ففي بعضها[٣] يقول: **ثم انظر أي شيء يقع في قلبك فاعمل به.**

---

[١] المصدر: الباب ٢. الحديث ١.

[٢] المصدر: الحديث ٢.

[٣] المصدر: الباب ١. الحديث ٤.

وفي حديث[١] آخر يقول: ثم انظر أجزم الأمرين لك فافعله فان الخيرة فيه ان شاء الله.

وفي آخر يقول[٢]: ثم تقبض على قطعة من السبحة تضمر حاجة فان كان عدد القطعة زوجاً فهو افعل وان كان فرداً لا تفعل وبالعكس. الى غير ذلك من الأخبار.

بقي ان نشير في نهاية هذه المجموعة من الأخبار الى ما أشرنا اليه من ورود بعض الأخبار عن رسول الله ﷺ فمن ذلك:

ما عن النوفلي[٣] قال: **قال رسول الله ﷺ: من استخار الله فليوتر.**

وعن أمير المؤمنين عليه السلام[٤] **قال: بعثني رسول الله ﷺ الى اليمن، فقال وهو يوصيني: يا علي ما خاب من استخار ولا ندم من استشار.**

وقد سمعنا في أول هذا الفصل ما ذكره ابن منظور في لسان العرب من ان رسول الله ﷺ كان يعلمنا الاستخارة في كل شيء. الى غير ذلك من الأخبار.

الاعتراضات على الاستخارة:

ان ما يمكن ان يورد من الاشكالات على صدق الاستخارة وصحتها وجوه عديدة ناشئة من مناشئ مختلفة.

فمثلاً يحتاج الى الاستدلال على صحة الاستخارة الى الاستدلال على صحة العقيدة الاسلامية. فبدون ذلك يصعب الاستدلال عليها سواءً كان المنحى الذي يسير عليه الفرد مادياً او من بعض الأديان السماوية. فما نذكره من الوجوه الآتية مبني على صدق العقيدة الاسلامية كما هو مبرهن عليه في الفلسفة وعلم الكلام.

ويمكن ان نورد في هذا الصدد عدة وجوه:

---

[١] المصدر: الحديث ٦.

[٢] المصدر: الباب ٨. الحديث ١.

[٣] المصدر: الباب ٧. الحديث ٥.

[٤] المصدر: الباب ٥. الحديث ١١.

شبكة ومنتديات جامع الأئمة (ع)

الوجه الأول: ما ذكره بعض أساتذتنا من اننا لا نحتمل حصول سبب مما وراء الطبيعة يتدخل في نتيجة الخيرة، **أقول:** وهذا معناه ان نتيجة الخيرة متوقفة على حصول معجزة في ان تأخذ يدك فرداً من عدد الحصى او زوجاً. فان لم نحتمل حصول المعجزة كما لم يكن هو (قدس سره) يحتمله، وكان الأمر طبيعياً تماماً. اذن، فالأمر موكول الى مجرد الصدفة وليس فيه تدخل الهي. وهذا ينتج بطلان الاستخارة على الاطلاق.

وجواب ذلك: اننا لا نحتمل فقط حصول المعجزة او التدخل الالهي في الانتاج بل نعلم به. وذلك لأحد وجهين على الأقل:

الوجه الأول: ان هذا الاشكال أفضل ما يقال فيه انه ناتج عن حال تعبر عنه الآية الكريمة **﴿وَلَكِنْ ظَنَنْتُمْ أَنَّ اللَّهَ لا يَعْلَمُ كَثِيراً مِمَّا تَعْمَلُونَ﴾**[1]. لأننا اذا علمنا ــ كما قلنا في الوجه الأول من الاستدلال على صدق الاستخارة ــ: بأن الله سبحانه وتعالى لا نقص في علمه ولا في قدرته ولا في كرمه مضافاً الى ما دل عليه القرآن والبرهان من علمه بالسرائر والضمائر وقدرته على كل شيء وانه لا يخلف الميعاد بما في ذلك الوعد باجابة الدعاء. اذن، تكون كل هذه الأفكار بمجموعها دليلاً كافياً على صحة التدخل الالهي لانتاج الاستخارة.

الوجه الثاني: دلالة الأخبار على ذلك وهي وان لم تدل بصراحة على مفهوم المعجزة او التدخل الالهي. الا اننا يمكن ان نفهم منها ذلك بعد تقديم أمرين:

الأمر الأول: ما سبق ان سمعناه من أساليب انتاج الاستخارة كعد الفرد او الزوج او الأخذ بما وقع في القلب وغير ذلك مما سيأتي تفصيله.

الأمر الثاني: ان انتاج الاستخارة هذا يتوقف فعلاً على نفي الصدفة واثبات التدخل الالهي. اذ مع الصدفة او ايكال الأمر الى القوانين الطبيعية القسرية كما يؤمن بها الماديون، لا يكون للخيرة أية نتيجة.

اذن فهذه الأخبار وهي مستفيضة كما عرفنا تنقل لنا عن المعصومين سلام الله عليهم التعهد بصدق الخيرة من ثم التعهد بوجود التدخل الالهي الذي تتوقف عليه.

---

[1] [سورة فصلت: الآية ٢٢].

وقد يخطر في الذهن ان الله تعالى أوكل الأمور الى أسبابها فهي لا توجد دائماً بمعجزة او بتدخل الهي مباشر بما في ذلك الأساليب المنتجة للاستخارة.

وجواب ذلك: انه ثبت في الفلسفة وعلم الكلام انه لا تنافي بين عمل الأسباب وعمل المسبِّب سبحانه وتعالى وليس هنا محل تفصيله. اذن، فنفي التدخل الالهي في أي شيء لا وجه له وخاصة بالأمور التي يتوقف صدقها عليه فتكون أولى بالتدخل.

الوجه الثاني: من وجوه الاشكال على نتيجة الاستخارة: ما سبق ان أشرنا اليه من عدم صدقها الدائم بالتجربة بل لعل التجربة دالة على عدم صدقها. وهذا المعنى لا ينبغي ان يعود الى المناقشة في الحكمة الالهية بعد ان كنا نثبتها بالبرهان كمسلمين. وانما ينبغي ان يعود هذا الاشكال الى المناقشة في الاستخارة نفسها وعدم صحة دليلها.

والجواب عن ذلك يمكن ان يتم على عدة مستويات:

المستوى الأول: عدم توفر الدعاء او عدم صدقه عند فاعل الاستخارة. فاننا قلنا انها انما هي دعاء لله عز وجل في ان يختار لعبده الطريق الأفضل او الفعل الأولى من غيره. اذن، فيجب ان تكون الاستخارة مما يصدق عليها انها دعاء وليست مجرد لقلقة لسان يقولها الإنسان.

فان هذا الكلام الذي نسميه دعاء لا يكون دعاء الا تحت شروط معينة نفسية وخارجية ولفظية، وبدونه يخرج عن كونه دعاء بطبيعة الحال وان كان ظاهر الكلام في اللغة هو ذلك. وقد شرحت هذه الشروط في السنة الشريفة[1] وليس هذا البحث محل سردها. غير ان الذي اعتقده باختصار ان الدعاء انما يحصل ويصدق، فيما اذا حصل الطلب باخلاص وتوجه، فهذه ثلاث عناصر:

العنصر الأول: الطلب يعني ان يريد العبد من ربه شيئاً من الأشياء. وهذا يتوفر لدى العبد مع شيء من حسن الايمان.

---

[1] [الوسائل: ج ٤. كتاب الصلاة. أبواب الدعاء. أبواب متفرقة عديدة في ما ينبغي ان يكون عليه الداعي او الدعاء].

شبكة ومنتديات جامع الأئمة (ع)

العنصر الثاني: التوجه، بمعنى ان يدرك العبد انه يخاطب الخالق سبحانه وانه أسمع السامعين وأبصر الناظرين. لا ان ذاك الداعي يتكلم في الفضاء كلاماً لا يعلم أين يوجهه.

والتوجه الأهم انما هو بالقلب، وهو ان يدرك انه يتكلم بين يدي الخالق العظيم سبحانه.

العنصر الثالث: الاخلاص في النية. وهو خلوها من الشك والاعتراض، وسواء كان من قبيل الشك في الخالق والعياذ بالله، او الشك في حكمته او الاعتراض على القضاء والقدر او حسبان الفرد نفسه بريئاً من الذنوب والعيوب والأخطاء، حيث يقول: ماذا فعلت، لكي استحق مثل هذه العقوبة؟ وهكذا.

فاذا اكتسب الكلام الذي نسميه دعاء بعض هذه الصفات الدنيئة لم يكن دعاء. واذا لم يكن دعاء يخرج عن الوعد الالهي بالاجابة **﴿ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ﴾** لأن العبد عندئذ لم يدع حقيقة وان كان قد دعا ظاهراً. فالدعاء لم يحصل فالاجابة لا تحصل. وهذه قاعدة عامة لكل دعاء بما فيه دعاء الاستخارة.

المستوى الثاني: ان الدعاء اذا حصل بحصول التوجه والاخلاص فان الوعد بالاجابة قطعي في الآية الكريمة. الا انها مع ذلك لا تخلو من اطلاق قابل للتقييد. فهي لم تشر الى المكان الذي يجاب فيه الدعاء ولا الزمان. فقد تكون الاستجابة بعد عدة سنوات مثلاً او في مكان آخر او نحو ذلك.

كما ان الآية الكريمة لم تشر الى صورة التعارض او التزاحم وذلك يتصور في عدة موارد تكون الاستجابة فيها متعذرة تقريباً او تحقيقاً، الا ان يشاء ربي شيئاً، فمن ذلك:

أولاً: حصول الضرر على الفرد باستجابة دعائه، وهو يحسب انه يدعو لمصلحة نفسه.

ثانياً: حصول الضرر على آخرين باستجابة هذا الدعاء.

ثالثاً: تعارض الدعائين كما لو كان اثنان أحدهما يدعو بضد ما يدعو به الآخر. وفي المثل او القصة المشهورة[1]: ان صاحب البستان يدعو بنزول المطر،

---

[1] [الكافي: ج ٨. كتاب الروضة. الحديث ٤٥].

والحرفي الذي يصنع الخزف يدعو بعدم نزوله، وهكذا.

فهذا المستوى للدعاء أيضاً قاعدة عامة لا يخرج الدعاء في الاستخارة عن حيزه لا محالة.

المستوى الثالث: ان مصلحة الفرد في الحكمة الالهية قد تكون في اضراره وانزال بعض الشر عليه لكي تحصل بعض النتائج المحمودة. ومثاله المتعارف: التاجر حين يشتري البضائع الكثيرة التي لا يعلم حصول ربحها او يركب البحر او الجو او أي مخاطرة من أجل الحصول على الربح في حين ان الموت او تلف المال قد يأتيه في أي ساعة. اذن، فتقديم المقدمات، لأجل نيل النتائج الحسنة، أمر عرفي وعام بين الناس.

وكذلك الحال في الحكمة الالهية، فان صنوف البلاء الشخصي والعام، انما هو لمصلحة الخلق سواء رضوا ام أبوا.

وهذا أيضاً قانون عام في الحكمة لا تخرج الاستخارة عنه. ومن هنا وردت هذه الرواية تحذر من هذه الجهة. وهو ما في رواية اسحاق بن عمار[1] عن أبي عبد الله عليه السلام قال: **قلت له: ربما أردت الأمر يفرق مني فريقان: أحدهما: يأمرني والآخر ينهاني. الى أن يقول: ولتكن استخارتك في عافية. فانه ربما خير للرجل في قطع يده وموت ولده وذهاب ماله.**

وقوله: خير للرجل، يعني الأصلح له في الحكمة الالهية فان طلب هو الأصلح أجيب بمثل ذلك، ولكنه ان دعا بالعافية بمعنى العافية من البلاء، انصرف عنه البلاء وأجيب بما يناسب رغبته واتجاهه.

المستوى الرابع: ان الاستخارة قد ترد او تفشل من أجل عدم حصول شرائطها نفسها، وان حصلت شرائط الدعاء ونحو ذلك. وسنعرف فيما يلي شرائط الاستخارة. فقد يكون الفرد فاقداً لها او ان تكون استخارته فاقدة لها فلا يكون لها أثر.

اذن، فمن مجموع هذه المستويات الأربعة يمكن ان نفهم، انه وان كان الكثير

---

[1] المصدر [الوسائل: ج ٥. أبواب صلاة الاستخارة]. الباب ١. الحديث ٦.

شبكة ومنتديات جامع الائمة (ع)

من الاستخارات فاشلة، بل وان كان الأكثر منها فاشلاً، الا ان هذا لا يرتبط بصدق دليلها وصحة سندها والركون الى تجربتها مع توفر شروطها. فان هذا لا يكون الا في الفرد الأصلح وهو الفرد الأقل، بطبيعة الحال.

الوجه الثالث: من وجوه الاشكال على الاستخارة:

هو المناقشة في اسناد الروايات الدالة عليها. فان أكثرها ان لم يكن جميعها ضعيف السند. لا يوجد فيها المعتبر والصحيح الا نادراً. فيكون الاعتماد عليها ضعيفاً.

وجواب ذلك في تقريبين على أقل تقدير:

التقريب الأول: اننا لم نقتصر في الوجوه الدالة على صحة الاستخارة على ما دل عليها من الروايات، بل كان هناك وجوه أخرى كسيرة المتشرعة والتجربة وغير ذلك. فان لم يتم هذا الوجه فلا أقل من تمامية الوجوه الأخرى.

التقريب الثاني: ان هذا الضعف المشار اليه في الاشكال يمكن ان يجبر بعدة وجوه:

أولاً: كثرة الروايات. الى حد الاستفاضة او التواتر، بحيث يحصل الاطمئنان بصدقها، ومضمونها العام.

ثانياً: عمل المتشرعة بهذه الروايات عن طريق التزامهم بالاستخارة على طول الأجيال. فلو كانوا قد وجدوا ان هذه الروايات ليست بحجة لما فعلوا ذلك، وفيهم الفقهاء والمفكرون والأخيار.

ثالثاً: وجود بعض هذه الروايات مما يتم سنداً ودلالة، أي انه حجة ومعتبر من كلتا هاتين الناحيتين. ولا حاجة للقارئ الى تعيين ذلك، فليرجع الى مصادر الحديث ان شاء.

شرائط الاستخارة:

أعني بغض النظر عن شرائط الدعاء، او بعد افتراض تحققها. الا ان للاستخارة نفسها شرائط معينة لابد من فحصها واقامة الدليل عليها. وما قاله

المتشرعة من الشرائط المحتملة للاستخارة ما يلي:

الشرط الأول: ان يكون الفرد فاعل الاستخارة مجازاً. يعني لديه اجازة مسبقة من شخص آخر بجواز ممارسته للاستخارة. فان لم يكن مجازاً كانت استخارته باطلة على أي حال.

قالوا: والمجيز للاستخارة اما ان يكون هو فرد له اجازة مسبقة ممن قبله. او يكون هو مرجع التقليد. واما ان يكون هو الوالد.

نتكلم الآن عن أمرين: أحدهما: في صحة هذا الشرط في نفسه وهل ان الاستخارة متوقفة على الاجازة ام لا. وثانيهما: لو صحت الاجازة، فما هي شرائط المجيز.

الأمر الأول: في توقف الاستخارة على الاجازة.

ولعل الأمر الرئيسي او الوحيد الذي يمكن الاستدلال به لهذا الغرض، هو ما ورد في الروايات السابقة وغيرها من قبيل قوله: استخار او يستخير. وهي ظاهرة في ان الامام عليه السلام يجيز السامع بالاستخارة فتكون كقولنا: يروي عني يعني أجيزه في الرواية او يبيع عني يعني أجيزه او أوكله في البيع وهكذا. ومثل هذا التعبير موجود في عدد من روايات الاستخارة كما هو غير خفي على المتتبع.

الا ان هذا الوجه لا يتم لوجود مستويين على الأقل في جوابه:

المستوى الأول: ان هذا الفهم انما يكون متعيناً اذا انحصر ظهوره فيه. واما مع عدم الانحصار فضلاً عن ظهوره بمعنى آخر كما سنذكر فسوف لن يكون هذا الظهور حجة.

واذا تعمقنا في فهم العبارة أعني قوله: استخار او يستخير اذا عرضت عليه مهمة، فسنجد لها عدة معان محتملة:

أولاً: الاجازة في الرواية كما ذكرنا في الوجه.

ثانياً: حجية الاستخارة، بمعنى انها منتجة وصحيحة أمام الله سبحانه وتعالى.

ثالثاً: الجواز الشرعي للاستخارة او الاستحباب الشرعي له وانها ليست ممنوعة او محرمة.

شبكة ومنتديات جامع الأئمة (ع)

فاذا تمت لدينا هذه المعاني كان هناك ما يكفي لنفي المعنى الأول لصالح المعنيين الآخرين.

أولاً: ان اجازة الاستخارة معنى متأخر موضوعاً عن جوازها وحجيتها لوضوح انه لولا الجواز والحجية لما جازت الاجازة أصلاً. ومن الواضح ان الأخذ بالمعنى الأسبق رتبة والمتقدم موضوعاً أولى من الأخذ بالمعنى المتأخر. وخاصة في صدر الاسلام حينما يكون الأئمة عليهم السلام بصدد تعليم الأحكام للناس بما فيها أحكام الاستخارة. وهذا معنى يبتعد بنا عن معنى الاجازة.

ثانياً: ان الثابت في علم الأصول ان ظاهر كلام الامام عليه السلام هو التشريع لا غيره وان كان يحتمل فيه شيء آخر كسرد التاريخ او الحكم بالولاية او الاجازة او التقية فانما يحمل الكلام على مثل ذلك مع وجود القرينة الخاصة عليه وبدونها يكون الحمل على التشريع هو الأولى. اذن، فلا يمكن ان نفهم من الأخبار معنى الاجازة.

المستوى الثاني: ان عدداً من الأخبار واضح جداً في عموم الحكم بعموم الاستخارة لكل مؤمن بل لكل مسلم كالذي سمعناه في خبر عمرو بن حريث عن أبي عبد الله عليه السلام وفيه: **فوالله ما استخار الله مسلم الا خار له البتة.** وفي خبر آخر سمعناه: من استخار الله راضياً بما صنع خار الله له حتماً، وفي خبر آخر أيضاً كما سمعنا: من دخل في أمر بغير استخارة ثم ابتلى لم يؤجر، وفي خبر آخر عن المفضل[1] قال: **سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: ما استخار الله عبد مؤمن الا خار له وان وقع ما يكره.**

ومن الواضح ان هذه الروايات تشمل كل مؤمن ومسلم وليست خاصة بمن حصل على الاجازة.

غير انهم قالوا: ان الاحتياط سبيل النجاة ولا شك ان الخيرة قد تكون لأمور مهمة تتعلق بالنفوس والأموال او المصالح العامة ونحوها. ومن هنا كان الأنسب بنحو الاحتياط الاستحبابي الحصول على الاجازة قبل ممارسة الاستخارة. والوجه الفقهي لهذا الاحتياط هو ما ذكرناه من احتمال ان يكون المراد من بعض الروايات

---

[1] المصدر: الباب ٧. الحديث ١٠.

اعطاء الاجازة وان كان هذا احتمالاً مرجوحاً على أي حال.

الأمر الثاني: من الحديث عن الشرط الأول للاستخارة وهو الاجازة، ان نتحدث الآن عن شرائط المجيز لو صحت الاجازة.

ونحن نرى ان أول من بدأ باعطاء الاجازة لو تم الوجه السابق هم الأئمة المعصومون سلام الله عليهم فينبغي ان نلتفت الى انهم عليهم السلام بأي صفة من صفاتهم أعطوا هذا الاجازة، اذ لو كانوا قد أعطوها بصفات خاصة بهم كالعصمة، لما أمكن تسلسل الاجازة بعد ذلك، لأننا عندئذ نكون قد اشترطنا العصمة فيمن يعطي اجازة الاستخارة وليس أحد من المسلمين او المؤمنين بمعصوم فتنقطع سلسلة الاجازة. في حين ان المفروض فقهياً وتشريعياً استمرارها وتسلسلها بين الناس جيل بعد جيل.

وبالطبع فان أرجح الاحتمالات الكثيرة في صفة الامام المجيز هو ان يكون مجيزاً بصفته ولي الأمر، لا بصفته معصوماً او مشرعاً او مؤمناً أو غير ذلك فان صفة الولاية كافية وظاهرة في ذلك.

اذن، نستنتج من ذلك كفاية ان يكون المجيز ولياً للأمر وهذا هو الذي يرجح أحد المحتملات السابقة وهو وجوب أخذ الاجازة من مرجع التقليد الديني يعني بصفته ولياً للأمر.

واما أخذ الاجازة ممن له الاجازة، فهو وان لم يكن مذكوراً في الروايات على الاطلاق، الا انه يمكن ان يكون مشمولاً لحكم عام يفهم من عدة موارد كإجازة الرواية و إجازة الولاية على الوقف واجازة المشيخة وغيرها من الاجازات المتسلسلة بين الأجيال. فتكون اجازة الاستخارة ممكنة التسلسل بين الأجيال يعطيها الفرد المجاز لغيره على ان يتوخى فيه صفة الوثاقة والتقوى ويأخذ من هذه الناحية جانب الاحتياط.

هذا، واما ان يكون المجيز هو الوالد مع فقدانه الصفات السابقة فهو مما لا أصل له.

الشرط الثاني: من شرائط الاستخارة ان يكون الأمر المعني الذي تقع عليه الاستخارة محل حيرة وتردد عند الفرد. وقالوا في هذا الصدد ان كل ما له مرجح في

شبكة ومنتديات جامع الأئمة (ع)

الدين او الدنيا فهو مما لا يستخار عليه وانما تصح فقط فيما لا مرجح فيه على الاطلاق وهو معنى الحيرة والتردد.

وهذا المعنى هو الظاهر من بعض الأخبار كقوله في رواية اسحاق ابن عمار[1] عن أبي عبد الله عليه السلام قال: **قلت: له ربما أردت الأمر يفرق مني فريقان أحدهما يأمرني والآخر ينهاني**. الحديث.

وفي رواية هارون بن خارجة[2] عن أبي عبد الله عليه السلام قال: **اذا أراد أحدكم أمراً فلا يشاور فيه أحداً من الناس حتى يبدأ فيشاور الله تبارك وتعالى قال: قلت: جعلت فداك وما مشاورة الله؟ قال: تبدأ فتستخير الله فيه ثم تشاور فيه.**

وفي بعض الأخبار ان الفرد يأتي الى الامام عليه السلام فيسأله عما يريد ان يفعل وهو واضح الحيرة فيه فيعلمه الامام الاستخارة. كرواية علي بن اسباط[3] قال: **قلت لأبي الحسن الرضا عليه السلام: جعلت فداك ما ترى آخذ براً او بحراً، فان طريقنا مخوف شديد الخطر**. الحديث.

هذا، وقد يجاب عن ذلك بأن المفهوم من عامة الروايات هو أهمية الأمر المطلوب وليس وجود الحيرة فيه. فعن جابر[4] عن أبي جعفر عليه السلام قال: **كان علي بن الحسين عليه السلام اذا هم بأمر حج وعمرة او بيع او شراء او عتق تطهر ثم صلى ركعتي الاستخارة**. الحديث.

وكذلك يفهم ذلك من مثل رواية شهاب بن عبد ربه[5] عن أبي عبد الله عليه السلام قال: **كان أبي اذا أراد الاستخارة في أمر توضأ وصلى ركعتين**. الحديث.

وكذلك صحيحة زرارة[6] قال: **قلت لأبي جعفر عليه السلام اذا أردت أمراً وأردت الاستخارة كيف أقول؟** الحديث.

---

(١) المصدر: الباب ١. الحديث ٦.

(٢) المصدر: الباب ٥. الحديث ٢.

(٣) المصدر: الباب ١. الحديث ٥.

(٤) المصدر: الباب ١. الحديث ٣.

(٥) المصدر: الباب ١. الحديث ٨.

(٦) المصدر: الحديث ١١.

وهذا الأمر المشار اليه في الروايتين وغيرهما يحمل عرفاً وعادة على الأمر المهم للفرد وليس على الأمر المحير.

غير انه يمكن حمله أيضاً على معنى الحيرة لأن الأمر المهم يكون غالباً محيراً لصاحبه فتكون أمثال هذه الروايات دالة على اشتراط وجود الحيرة في موضوع الاستخارة.

ومعه فما كان فيه مرجح الزامي في الشريعة كالواجبات والمحرمات لم تجزالاستخارة عليه قطعاً. وكذلك ما له مرجح الزامي دنيوي كالاضطرار والاكراه ويلحق به ما كان له مرجح شرعي غير الزامي كالمستحبات والمكروهات فانه لا معنى لايجاد الاستخارة لها.

يبقى بعد ذلك ثلاث مستويات من الأمور لا يبعد فيها جواز الاستخارة:

المستوى الأول: ما كان محكوماً بالاباحة شرعاً سواء منها الاباحة الاقتضائية او اللااقتضائية.

المستوى الثاني: ما لم يكن له مرجح دنيوي او كان مرجحه ضعيفاً جداً.

المستوى الثالث: ما كان مورداً للتزاحم بين المصالح وان كان مهماً، كما لو كان في فعل شيء مصلحة وفي تركه مصلحة أخرى. وقد يصبح الفرد في هذا الموقف متحيراً فتصح له الاستخارة.

بقي من الحديث في نهاية هذا الشرط الثاني ان نشير الى ان عدد من الأمور الحياتية التافهة مما لا يمكن عليها الاستخارة قطعاً كشربة من الماء او المطالعة في كتاب في أوقات الفراغ.

بل الأمر أكثر من ذلك اذ قد يستفاد من الروايات السابقة وغيرها، ان موضوع الاستخارة يجب ان يكون ذو درجة من الأهمية لا ان يكون تافهاً فان تلك الأهمية هي الموجبة للحيرة، واما الأمور التافهة فهي قد تكون سبباً للحيرة أيضاً الا انها حيرة تافهة بطبيعة الحال بحيث تكون ملحقة بالعدم عرفاً وعقلائياً فلا تصلح ان تكون موضوعاً للاستخارة.

الشرط الثالث: من شرائط الاستخارة ان لا تكون الاستخارة قد تمت عليه او

شبكة ومنتديات جامع الأئمة (ع)

حصلت فيه. وهذا معناه المنع عن تكرار الاستخارة على موضوع واحد. لأن الاستخارة بعد ان تكون منتجة بالتسديد الالهي في ترجيح الفعل او الترك لا يكون هناك معنى معقول للسؤال مرة ثانية عما ينبغي ان يفعله الفرد.

ومثاله فيما اذا سألت شخصاً ثقة عن ان هذا أبيض او أسود؟ فقال لك: أبيض. فهل يصح منك السؤال منه مرة ثانية: هل هذا أبيض ام أسود؟

وهذا معناه بطلان الاستخارة الثانية وما بعدها على نفس الموضوع ولزوم الأخذ بالاستخارة الأولى فقط.

نعم، اذا تغير الموضوع ولو كان حول نفس الأمر الأساسي بحيث تعد الخيرة عليه عرفاً وعقلائياً خيرة على أمر جديد وموضوع ثان. عندئذ يكون للخيرة مجال صحيح.

أنواع الاستخارة:

للاستخارة أنواع رئيسية ثلاثة هي: الاستخارة بالحصى والاستخارة بالقرآن والاستخارة ذات الرقاع.

نتكلم الآن باختصار عن هذه الأنواع وطرق انتاجها. ثم نتكلم عما اذا كان يمكن الاستخارة بأي اسلوب آخر. وليس كلامنا عن ذلك مفصلاً، بحيث يقتضي تعليم القارئ ايجاد الاستخارة، فان هذا مما ينبغي ان يرجع فيه الى مظانه، وليس الآن محل شرحه.

وكل هذه الأنواع الثلاثة واردة في الروايات:

اما الاستخارة بالحصى فقد وردت بطريق صحيح عن صاحب الأمر عليه السلام [1].

وفي نهايتها يقول: **ثم تقبض على قطعة من السبحة تضمر حاجة فان كان عدد القطعة زوجاً فهو افعل وان كان فرداً لا تفعل. وبالعكس.**

[1] المصدر: الباب ٨. الحديث ١.

فيمكن ان يقاس عرفاً على الحصى حبات السبحة كما هو منصوص في الرواية او أي شيء آخر كحب الباقلاء او الحمص او الصجم او الدعبل. مع توفر القصد الجدي وعدم الاستهزاء.

وهنا ينبغي ان نعرض أمراً لا ينبغي ان نعرض عنه. وهو التساؤل عما اذا كان التحديد بانتاج الخيرة بالزوج والفرد حدياً ومتعيناً. ام ان هناك اسلوباً او أساليب أخرى لذلك؟ فمثلاً ان بعضهم يسحب او يعدّ ثلاثة ثلاثة وبعضهم أربعة أربعة وبعضهم ستة ستة. فما هو الدليل الشافي على مثل ذلك مع ان النصوص في الرواية الصحيحة هو الفرد والزوج فقط.

والذي أراه تبعاً لعدد من المتشرعة ذوي المستوى العالي، ان طريقة انتاج الاستخارة او ان أي عدد منها يحمل معنى كذا او كذا، ان هذا تابع لقصد الفاعل نفسه بينه وبين ربه.

وأهم دليل على ذلك أمران:

الأمر الأول: قوله في الصحيحة السابقة: وبالعكس. يعني اذا خرجت زوجاً فمعناه افعل واذا خرجت فرداً فمعناه لا تفعل. وليس اختيار أحد الوجهين متعيناً في الرواية وليس فيها ذكر الوجه الذي يتعين فيه قصد الفاعل.

فاذا أمكن صحة هذا القصد في هذين الاحتمالين، أمكن في غيرهما. اذ المدار عرفاً عندئذ ليس الا قصد المكلف الفاعل.

الأمر الثاني: علم الله سبحانه بالسرائر والظواهر، وقدرته على التقدير بأي شيء، حتى مما يقترحه الفاعل نفسه. والاشكال على ذلك انما ينبع من مصداقية قوله تعالى: ﴿وَلَكِنْ ظَنَنْتُمْ أَنَّ اللَّهَ لا يَعْلَمُ كَثِيراً مِمَّا تَعْمَلُونَ﴾.

فاذا كان الله عالماً قادراً كريماً فلا مانع من ان ينفذ قصدي وقد اشترطت في قصدي أمراً معيناً. فيكون انتاج الاستخارة عليه.

وأولى من هذين الأمرين الجمع بينهما في وجه متكامل. كما هو معلوم لمن يفكر.

ومنتديات جامع الائمة (ع)

واما الاستخارة بالقرآن الكريم فقد وردت في رواية عن اليسع القمي[1] قال: **قلت لأبي عبد الله عليه السلام: أريد الشيء واستخير الله فيه فلا يوفق فيه الرأي (الى ان قال)، فقال عليه السلام: افتتح المصحف فانظر الى أول ماترى فخذ به ان شاء الله.**

والاستدلال بهذه الرواية يحتوي على عدد من الاشكالات نذكر أهمها مع محاولة الجواب عليها:

الاشكال الأول: ضعف سندها، فلا تكون حجة.

الا ان هذا لا يضر بصحة الاستخارة بالقرآن الكريم، لعدم انحصار دليله بهذه الرواية. بل هناك أدلة أخرى نذكر أهمها:

أولاً: السيرة المتشرعية المستمرة على الاستخارة بالقرآن الكريم من زمن المعصومين عليهم السلام الى زماننا الحاضر.

ثانياً: ما قلناه: من ان الاستخارة يمكن ان تكون بأي قصد قصده الفاعل. وأولى الموضوعات التي يمكن عمل الاستخارة فيها هو القرآن الكريم.

ثالثاً: ما دل من الآيات الشريفة على ان القرآن الكريم يحتوي على كل شيء كقوله تعالى: **﴿مَا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ﴾**[2]. فانها تدل ضمناً على ان حل هذه المشكلة موجود في القرآن أيضاً. وطريقة فهمه واستخراجه انما يكون عرفاً و متشرعياً عن طريق الاستخارة به.

الاشكال الثاني: معارضة هذه الرواية مع خبر آخر قد يستفاد منه النهي عن الاستخارة بالقرآن. وهو ما عن أبي عبد الله عليه السلام[3] قال: **لا تتفأل بالقرآن.** اذ قد نفهم منه النهي عن ايجاد الاستخارة.

والجواب عن ذلك من عدة وجوه:

أولاً: ضعف سند هذه الرواية. فانها أضعف سنداً من السابقة فيكون الأخذ بالأولى أولى.

---

[1] الوسائل: ج ٤. أبواب قراءة القرآن في غير الصلاة. الباب ٣٨. الحديث ١.

[2] [سورة الأنعام: الآية ٣٨].

[3] المصدر: الحديث ٢.

ثانياً: ان التفأل غير الاستخارة، والأولى تثبت صحة الاستخارة والثانية تنهى عن التفأل. فلا معارضة بينهما. فيبقى جواز الاستخارة بالقرآن سارياً.

ثالثاً: انه قال: لا تتفأل بخطاب المفرد، ولم يقل لا تتفألوا للمسلمين جميعاً. فلعل الخطاب لشخص معين او لطبقة معينة او لمستوى معين من الناس دون عموم المسلمين.

رابعاً: ان السيرة لا شك منعقدة على الاستخارة بالقرآن الكريم كما سمعنا. ومن هنا تكون السيرة نافية لصدق هذا الخبر المعارض. فيسقط عن الحجية. وتكون هي موافقة للخبر الدال على الجواز فيكون أولى بالعمل عليه.

الاشكال الثالث: في الاستدلال براوية اليسع القمي:

في قوله فيها: أريد الشيء واستخير الله فيه فلا يوافق فيه الرأي. وهذا ــ ان صحت الرواية ــ يدل على بعض الأمور:

أولاً: ان الاستخارة قد تفشل أحياناً.

ثانياً: ان الاستخارة بالقرآن الكريم انما تجوز بعد فشل خيرة سابقة.

ثالثاً: ان الاستخارة الثانية او المكررة جائزة وليست باطلة، كما سبق ان قلنا.

والمهم في دفع هذا الاشكال عدم اعتبار هذه الرواية سنداً ولكن بغض النظر عن ذلك. فان هذه الاشكالات الثلاثة مندفعة أيضاً.

اما ما قلناه (أولاً)، فاننا عرفنا فعلاً ان الاستخارة ليست دائماً ناجحة، وذلك في موارد عدم توفر شرائط صحتها. فلعل هذا المورد الذي تحدث عنه الراوي من ذلك. ويكفي احتماله لتصحيح مضمون الخبر.

واما ما قلناه (ثانياً)، فهو أمر غير محتمل فقهياً، والسيرة القطعية المتشرعية على خلافه. اذ لا يحتمل اشتراط صحة الاستخارة بالقرآن الكريم بوجود خيرة سابقة على خلافه.

واما ما قلناه (ثالثاً)، فهو ان كان محتملاً، فليس في كل أنواع الاستخارة قطعاً، وانما هو خاص بالاستخارة بالقرآن. نتيجة لأهميته والاحترام البالغ العظيم له. اذ يمكن ان يقال: ان الاستخارة بالقرآن ممكنة ومشروعة، حتى لو كانت هي الاستخارة

شبكة ومنتديات جامع الائمة (ع)

الثانية. فمن استخار الله على أمره بغير القرآن الكريم أمكنه ان يستخير بالقرآن أيضاً. واما اذا كانت كلتا الاستخارتين بغير القرآن الكريم او كانتا به معاً، فلا مشروعية للثانية ما لم يتغير الموضوع كما سبق ان قلنا.

وهذا، أعني اعادة الاستخارة بالقرآن بعد الاستخارة بغيره، أمر محتمل لا سبيل الى نفيه، وخاصة بعدا ن نعرف ان الاستخارة بالقرآن ناطقة وبغيره صامته، فان آيات القرآن الكريم غالباً تدل على مقصود الفرد وتنطبق عليه انطباقاً واضحاً وعجيباً. وهذا معنى كونه ناطقاً، وهذه الصفة مما لا يتيسر وجودها في الاستخارة بغيره بطبيعة الحال ومن المنطقي جداً ان يطمح الفرد بالاستخارة الناطقة بعد الاستخارة الصامتة. والله العالم.

الاشكال الرابع: على الاستدلال برواية اليسع.

قوله فيها: افتتح المصحف فانظر الى أول ما ترى فيه فخذ به ان شاء الله.

وهذا يمكن ان يفسر بعدة وجوه أهمها اثنان:

الوجه الأول: ما عليه سيرة أكثر المتشرعة من انه ينظر الى أعلى الصفحة اليمنى من الصفحتين اللتين ينفتح بهما المصحف الشريف باعتبار أول ما يمكن قراءته منهما. فهو مصداق لقوله: أول ما ترى فيه. فيقرأ الآية التي فيه ويعمل عليها.

الوجه الثاني: ان المهم في ظاهر الرواية هو وقوع النظر على الآية عند فتح القرآن الكريم. وهذا ما قد يحصل على الآية الأولى من الصفحة اليمنى، وقد يحصل في غيرها.

وهذا الوجه لا شك أقرب الى ظهور الرواية، فان قلنا ان نتيجة الاستخارة تابعة لقصد المكلف كما قلنا أمكن صحة كلا الوجهين حسب قصده. الا ان المهم ان الرواية تأمر بالوجه الثاني كما ان السيرة الغالبة على الوجه الأول.

واذا كانت الاستخارة تابعة لقصد الفرد، فان نتيجة الاستخارة بالقرآن يمكن ان تكون على وجوه أخرى غير ما سبق نذكر وجهين منها، وبعد ضمهما الى الوجهين السابقين تكون الوجوه أربعة.

الوجه الأول: أخذ المقطع القرآني الكامل الموجود في أول الصفحة اليمنى،

والعمل به الى نهايته، وعدم الاقتصار على الآية او الاثنتين الموجودتين في أول الصفحة ما لم يكن المقطع مقتصراً عليهما.

الوجه الثاني: الأخذ بأهم آية في الصفحة اليمنى او النصف الأعلى منها، ونعرف أهميتها من قوة لهجتها او كونها خلاصة عن المقطع القرآني كله، او كونها موافقة لمقصود الفرد.

بقي لنا من الحديث عن أنواع الاستخارات أمران:

الأمر الأول: الاستخارة ذات الرقاع. وقد وردت فيها عدة روايات، حتى عقد لها صاحب الوسائل باباً كاملاً، وتحمل كل رواية اسلوباً من طريقة الاستنتاج في هذا الصدد: وكلها مشتركة بإستعمال الرقاع وهو جمع رقعة وهو الورقة الصغيرة التي يكتب عليها الفرد افعل ولا تفعل. ومن هنا سميت بها.

وعمل مشهور المتشرعة على هذه الرواية في الاستخارة ذات الرقاع وهي رواية هارون بن خارجة[1] عن أبي عبد الله عليه السلام قال: **اذا أردت أمراً فخذ ست رقاع فاكتب في ثلاث منها: بسم الله الرحمن الرحيم خيرة من الله العزيز الحكيم لفلان بن فلانة افعل. وفي ثلاث منها: بسم الله الرحمن الرحيم خيرة من الله العزيز الحكيم لفلان بن فلانة لا تفعل. ثم ضعها تحت مصلاك. ثم صل ركعتين. فاذا فرغت فاسجد سجدة وقل فيها مئة مرة: استخير الله برحمته في عافية. ثم استو جالساً وقل: اللهم خر لي في جميع أموري في يسر منك وعافية. ثم اضرب بيدك الى الرقاع فشوشها واخرج واحدة، فان خرجت ثلاث متواليات افعل، فافعل الأمر الذي تريده. وان خرجت ثلاث متواليات لا تفعل، فلا تفعله. وان خرجت واحدة افعل والأخرى لا تفعل فاخرج من الرقاع الى خمس فانظر أكثرها فاعمل به. ودع السادسة لا تحتاج اليها.**

ولا يخفى انه في هذا الخبر يعبر عن الفرد بأنه فلان بن فلانة. ينسبه لأمه وهذا مخالف لظاهر القرآن الكريم حيث يقول: **﴿ادْعُوهُمْ لِآبَائِهِمْ هُوَ أَقْسَطُ عِنْدَ اللَّهِ﴾**[2]

---

[1] المصدر: [ج ٥. أبواب صلاة الاستخارة]. الباب ٢. الحديث ١.

[2] [سورة الاحزاب: الآية ٥].

شبكة ومنتديات جامع الائمة (ع)

وكل خبر مخالف لكتاب الله سبحانه فهو مردود كما نطقت به الروايات[1] وتم تأسيسه في علم الأصول. مضافاً الى ان النسبة الى الأم يتضمن بوضوح معنى التشكيك بابوة الأب. وهو أمر غير وارد بالنسبة الى الكثيرين من الشرفاء والصالحين.

فالأولى في هذه الرواية اما المناقشة في سندها او ايكال علمها الى أهلها.

الأمر الثاني: انه وردت روايات عديدة في باب الاستخارة تأمر بالأخذ بما يخطر في القلب بعد قراءة بعض الأدعية.كقوله في رواية ابن فضال[2]: ثم انظر أي شيء يقع في قلبك فاعمل به. ويقول في رواية اسحاق بن عمار[3]: ثم انظر أجزم الأمرين لك فافعله فان الخيرة فيه ان شاء الله تعالى. وفي رواية أخرى[4] يقول: ثم تنظر ما يلهمك تفعله، فهو الذي أشار عليك به.

وهذا الاتجاه مبني على ان التوجه والدعاء يفتح القلب لتلقي العلم بالتسديد الالهي والالهام. وهو غير بعيد ان دلت عليه رواية صحيحة، وخاصة في مستويات الايمان العالية.

الا ان الأمر مع ذلك لا يخلو فقهياً من اشكال لأمرين:

الأمر الأول: ان الفرد الاعتيادي أعني المتوسط الايمان، ومن هو دونه بل من هو فوقه أيضاً، لا ينحصر ما يجده في قلبه انه من الالهام والتسديد، بل هناك الشيطان وهناك النفس الامارة وهناك الهوى وغيرها من العوامل التي تدع ما يقع في القلب اما باطلاً صرفاً واما مختلطاً لا يعلم الفرد حقه من باطله.

فاذا لم يتعين انه من الالهام لا يجوز العمل به. ما لم يحصل الاطمئنان على ذلك.

الأمر الثاني: ان مشهور علمائنا وسيرة المتشرعة منذ زمن غير قريب أعرضوا

---

(١) [الوسائل: ج ١٨. أبواب صفات القاضي. الباب ٩. أحاديث عدة في الباب].

(٢) المصدر: [ج ٥. أبواب صلاة الاستخارة] الباب ١. الحديث ٤.

(٣) المصدر: الحديث ٦.

(٤) المصدر: الباب ٤. الحديث ٣.

عن هذه الاستخارة للسبب المشار اليه في الأمر الأول او لغيره فيكون اعراضهم سبباً كافياً لاسقاط هذا الاسلوب من الاستخارة عن الحجية او جعله خلاف الاحتياط على أقل تقدير.

هذا، ولا شك اننا لم نتعرض الى كل تفاصيل الأفكار المتعلقة بالاستخارة، بل تعرضنا الى الأهم منها، والتي تعتبر بمنزلة القاعدة الأساسية لها.

بقي علينا في نهاية المطاف التعرض لبعض الأمور التي وعدنا بذكرها قبل قليل، ولابد من انجاز الوعد فنذكر كلاً منها بعنوان مستقل.

الاستخارة بأساليب أخرى:

اذ قد يقال: انه بعد الذي قلناه من ان مقصود الفرد في طريقة انتاج الاستخارة يكون حجة بينه وبين ربه، فقد نفهم من ذلك امكان اكتشاف او اتخاذ أي طريقة للاستخارة مهما كانت مادامت مقصودة للمكلف.

فان قصد المكلف على أحد شكلين:

الشكل الأول: ان يكون قصده في حدود ما أوردنا من أساليب الاستخارة، ولكن مع شيء من التوسع، كالأخذ بأربعة حبات من السبحة بدل اثنين وكتابة ثمانية رقاع بدل ستة، وهكذا. وهذا مما لا أرى فيه بأساً، كما سبق ان تحدثنا.

الشكل الثاني: ان يكون قصده لطريقة في الاستنتاج غير واردة في الروايات وغير جارية في سيرة المتشرعة. فهذا وان كانت الفكرة التي قلناها بمعناها العام شاملة له، الا ان العمل على ذلك مخالف للاحتياط جداً، بل يكفي الشك في حجية هذه الاستخارة في نفي حجيتها.

بل هناك من التقريبات ما يكفي لنفي ذلك، اذ كانت هناك أساليب قبل الاسلام بالاستخارة بالسهام والاستخارة بالأقلام نفاها الاسلام وشجبها ولو كانت الفكرة في نفاذ اي مقصود للمكلف صحيحة الى هذه الدرجة، لكان العمل على هذه الأمور صحيحاً، مع انه غير صحيح، فتأمل.

شبكة ومنتديات جامع الائمة (ع)

اذن، فينبغي الاقتصار على الشكل الأول من هذين الشكلين، وعدم التعرض للشكل الثاني.

معرفة المستقبل:

قلنا في أول هذا الفصل بأن من جملة معاني الاستخارة هو التعرف على ما يحصل في المستقبل، دون ان يكون له جهة تشريعية، وقلنا ان هذا هو الفهم العام لدى سواد الناس. من هنا كانت الحاجة الى مناقشته وقد حصل الآن وقته.

ان استعمال الاستخارة في ذلك عموماً هو سبب للتعرف على جزء من (علم الغيب) لأن ما يحدث في المستقبل لا زال جزءاً من (الغيب) قبل حصوله وحضوره. ومن المعلوم ان التعرف على الغيب خاص بالله سبحانه ومن يشاء له ذلك من خاصته وليس عاماً بين البشر لا باسلوب الاستخارة ولا بغيرها. ومن هنا كان التفأل والتطير وفتح الفال وغيرها، من الأساليب الباطلة في الاسلام. اذن، فالاستخارة لمعرفة المستقبل باطلة.

نعم يمكن ان يخص القرآن الكريم بهذه المزية، وهي امكان معرفة المستقبل بالاستلهام من آياته الكريمة. لأنه لم يغادر صغيرة ولا كبيرة الا أحصاها، و**﴿مَا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ﴾**[1]. اذن، فهذا الذي نريد التعرف عليه موجود في القرآن الكريم كل ما في الأمر اننا يعوزنا الطريق الى استنتاجه ومعرفته.

وهذه الطريقة عموماً وجيهة الا انها خاصة بالقليل من الناس من ذوي الايمان العالي وغير عامة لجميعهم. اذ تحتاج الى أمرين أساسيين لا وجود لها بدونهما:

الأمر الأول: اسلوب الاستنتاج او الدعاء او الذكر الذي يقوله الفرد لكي

---

[1] [سورة الأنعام: الآية ٣٨].

يحصل على هذه النتيجة. وهذا غير موجود في الروايات وأي ذكر يقوله الفرد من نفسه لا دليل على حجيته في ذلك.

الأمر الثاني: ان يفهم الفرد من آيات القرآن ما ينطبق على الموضوع الذي في ذهنه. وهذا يعني انه يفهم أمراً غير المعنى الظاهر من ألفاظ القرآن. وهذا لا يكون دائماً بل ينحصر وجوده بحسن التوفيق الالهي ودرجة من درجات التسديد. وهي لا تحصل لكل أحد.

بقي اشكالان حول هذه الفكرة لابد من عرضهما ومحاولة الجواب عليهما:

الاشكال الأول: انه يمكن ان يقال: ان هناك دليل على نفي الاستخارة بالقرآن، وهي الرواية السابقة القائلة: لا تتفأل بالقرآن.

وقد سبق ان عرضنا ما يشبه هذا الاشكال بصفته معارضاً للرواية الدالة على جواز الاستخارة بالقرآن الكريم. وأجبنا عليه.

الاشكال الثاني: ان الاستفادة المشار اليها قبل قليل من القرآن الكريم، بحيث يكون مطابقاً لمقصود المكلف... هذه الاستفادة غالباً بل دائماً مخالفة لظهور ألفاظ القرآن الكريم. ومن المعلوم كما هو محقق في علم الأصول ان ظواهر القرآن حجة، وان ما سواه ليس بحجة.

وجوابه: ان هذه الاستفادة انما تكون حجة حين تكون ظاهرة من الألفاظ بحيث يكون للفظ او الجملة ظهوران، أحدهما الظهور الأولي واللغوي. وثانيهما: ظهور الانطباق على المورد.

وهذان الظهوران غير متنافيين، وكلاهما مشمول لحجية أصالة الظهور مطلقاً والظهور القرآني خاصة.

وانما قلنا في الاشكال: بأن الظهور الأولي ينفي أي فهم آخر، فيما اذا كان الظهور الأولي منافياً للفهم الآخر. فيكون هو الحجة ودافعاً لغيره. واما اذا لم يكن بينهما تناف فلا مشاحة في حجية كلا الظهورين. وكون الظهور الثاني غير لغوي بل هو (وجداني) ـ لو صح التعبير ـ لا يضر بحجيته، لأنه الآن ظاهر من اللفظ فعلاً، وحجية الظهور لا تعني ما هو أكثر من ذلك.

شبكة ومنتديات جامع الأئمة (ع)

الاستخارة عن الغير:

جرت سيرة المتشرعة منذ زمن غير معروف، على الاستخارة بالوكالة عن الغير. وقد ناقش فيه بعض العلماء وحاول بعضهم حل الاشكال. وقد نقل عن السيد ابن طاووس انه قال[1]:

اني ما وجدت حديثاً صريحاً: ان الإنسان يستخير لسواه، لكن وجدت أحاديث كثيرة تتضمن الحث على قضاء حوائج الاخوان بالدعوات وسائر التوسلات حتى رأيت في الأخبار من فوائد الدعاء للاخوان ما لا احتاج الى ذكره الآن لظهوره بين الأعيان.

والاستخارة هي من جملة الحاجات ومن جملة الدعوات واستخارة الإنسان لغيره داخلة في عموم الأخبار الواردة بما ذكرنا، لأن الإنسان اذا كلفه غيره من الاخوان الاستخارة له فقد صارت الحاجة للذي يباشر الاستخارات، فيستخير لنفسه او للذي يكلفه الاستخارة، اما استخارته لنفسه بأنه هل المصلحة في القول لمن يكلفه الاستخارة افعل ام لا؟ واما استخارته للذي يكلفه فهي الاستخارة في الفعل او الترك. وهذا مما يدخل تحت عموم الروايات بالاستخارات وبقضاء الحاجات.

قال العلامة المجلسي: ما ذكره السيد من جواز الاستخارة للغير لا يخلو من قوة للعمومات، لا سيما اذا قصد النائب لنفسه ان يقول للمستخير افعل ام لا. كما أومأ اليه السيد. وهو حيلة لدخولها تحت الأخبار الخاصة. لكن الأولى والأحوط ان يستخير صاحب الحاجة لنفسه، لأننا لم نر خبراً ورد فيه التوكيل في ذلك. ولو كان ذلك جائزاً او راجحاً لكان الأصحاب يلتمسون من الأئمة ذلك. ولو كان ذلك لكان منقولاً، لا أقل في رواية. مع ان المضطر أولى بالاجابة ودعاؤه أقرب الى الخلوص[2].

---

[1] [فتح الأبواب للسيد ابن طاووس الحسني: ص ٢٨١. والناقل عنه صاحب البحار: ج ٨٨. ص ٢٨٥].

[2] مفاتيح الجنان: ص ٥٠٧ وما بعدها.

ونعلق على هذه الكلمات بتعليقين:

التعليق الأول: ان السيد ابن طاووس ذكر عدة مبررات للاستخارة:

أولاً: انها من جملة قضاء الحاجات المستحبة للغير.

ثانياً: انها من جملة أشكال الدعاء للغير.

ثالثاً: ان الحاجة تكون للفرد نفسه عندما يكلفه غيره بها.

رابعاً: ان يستخير لنفسه ان يقول للآخر: افعل ام لا.

ولا يخفى ان عدداً من هذه المبررات لا تخلو من مناقشة، واذا انحصر الأمر بين هذه الوجوه، فالوجه الأخير هو المتعين.

التعليق الثاني: انه يكفي في جواز الاستخارة عن الغير أدلة صحة الوكالة والتوكيل، وان يد الوكيل كيد الأصيل. وبها تصبح استخارة الوكيل هي استخارة الأصيل صاحب الحاجة. وهذا واضح لا غبار عليه.

ومن هنا تصح الاستخارة بعناوين أخرى كالولاية للأب او الجد للأب عن ابنه وحفيده وكالوصاية للقاصرين الذين هو ولي عليهم.

ويكفي في ذلك ما يدل على صحة هذه العناوين شرعاً. كما هو مسطور في محله.

ومن هنا لا تجوز الاستخارة لمن لا يوجد تجاهه وكالة ولا ولاية ولا وصاية. سواء كان طفلاً ام كبيراً. بل حتى الأب مع ابنه الكبير والزوج مع الزوجة، اذ لا توجد تلك العناوين بينهما، فضلاً عن غيرهما من الناس.

ومن هنا لا تصح الوكالة بالاستخارة من قبل من لا تصح عبارته بالتوكيل. كما لو طلب منك الطفل او المجنون ان تستخير له. ولم تكن عنه ولياً ولا وصياً. في حين لا تحتاج الولاية والوصاية الى اضافة التوكيل سواء كانت عن طفل او عن مجنون او سفيه في حدود ما يكون للولي او الوصي التصرف فيه عن هؤلاء القاصرين.

واما الاستخارة عن الغير بالولاية العامة، فمما لا يمكن اثباتها بدليل معتد به، وان شملته بعض الاطلاقات، الا ان الالتزام بهذه السعة مشكل.

كتاب البيع

شبكة ومنتديات جامع الأئمة (ع)

فصل
في الحق والحكم

يعتبر الفرق بين الحق والحكم فقهياً من المشكلات التي يندر وجود حل متكامل لها، وقد وقع الاختلاف فيها بين الفقهاء اختلافاً كبيراً. حتى إنهم لم يتفقوا على ما ذكروه من الفرق الرئيسي وهو قابلية الحق للإسقاط دون الحكم. حيث قال بعضهم بعدم قابلية بعض الحقوق للإسقاط.

ولعل من الفقهاء من يشرع بالكتابة عن مثل هذا الموضوع، ولا زالت الفكرة في ذهنه مجملة، وانما تظهر الفكرة من تطور مطاوي الكلام تدريجاً. مع العلم انه ليس من حق المؤلف ان يكتب شيئاً قبل إيضاح الفكرة في ذهنه قبل ان يحاول ان ينقلها الى القارئ بأي حرف أو كلمة.

ولعل الحق مع أمثال هؤلاء تقريباً، إذ ان هذا البحث من جملة مباحث عديدة في الفقه، يبدأ فيها الإنسان فحصه فيها وهو واضح الفكرة مستريح النفس، وحين يراجع كلمات الفقهاء والمصادر المتوفرة ويجد الاختلافات العظيمة في ذلك تتحول الفكرة الواضحة الى مجملة والراحة النفسية الى تعب، وينعكس لا محالة ذلك على كتاباته حول الموضوع بطبيعة الحال.

وإنما تتذلل هذه الصعوبة، بحسب فهمي، في إيجاد تكوين ذهني متكامل عن الموضوع سابق رتبة على كل الاختلافات. فإذا صادف ان وقعنا في بحر الاختلافات بعد ذلك، أخرجناها جهد الإمكان على ضوء هذا التكوين الفكري المتكامل. وهذا ما سنطبقه الآن كما طبقناه في بعض الفصول السابقة، بعونه وحسن توفيقه تعالى.

الخلاصة المختارة

من هنا ينبغي لنا ان نبدأ بتحديد ما نختاره من معنى الحق والحكم والفرق بينهما، ثم إذا وجدنا حاجة للتعرض الى بعض التفاصيل والاختلافات أشرنا إليها بعد ذلك.

وبالطبع فان هذين اللفظين، انما هما بالأصل لفظان لغويان أولاً، واصطلاحان فقهيان وقانونيان من ناحية أخرى. واذا[1] كان الاختلاف واقعاً في تحديد مفهومهما وتفاصيلهما. إذن، فاللفظان بالأساس مجملان، لا يدلاننا على شيء محدد. وانما اللازم الفحص في الأسس التي ينشأ منها هذان الاصطلاحان.

وأول خطوة يمكن ان نسيرها في هذا الصدد، هو اننا نلاحظ ان الحق والحكم يمكن ان ينطبقا بالحمل الشايع على بعضهما البعض إنطباقاً تاماً. يعني انه من الناحية العملية فان كل حق هو حكم وكل حكم هو حق. ولعل هذا من أهم الأسباب التي أصبحت منشأ لإجمال الفكرة في أذهان الباحثين.

فهنا عندنا قضيتان:

أولاً: كل حق هو حكم.

ثانياً: كل حكم هو حق.

ونحن بعد ان نلتفت الى ان الشيء الأساسي الذي يجعل الحكم حكماً، هو كونه تشريعاً مجعولاً من قبل الشارع أو المقنن. وان الشيء الأساسي الذي يجعل الحق حقاً، هو كونه مجعولاً في مصلحة المكلف وإرفاقاً به. إذن تصح منا كلتا القضيتين:

أما ان كل حق هو حكم، فهذا صحيح تماماً، لأن الحقوق كالأحكام مجعولة من المشرع او المقنن. ولا يمكن ان نتصور حقاً ليس له مشرع على الإطلاق. إذن، لا يمكن للإنسان المطالبة به. كل ما في الأمر ان المشرع يختلف فقد يكون هو العقل وقد يكون هو الدين وقد يكون هو التقليد الاجتماعي وقد يكون هو القانون أو غير ذلك.

---

[1] [لعل الصحيح (وإن) بدل (وإذا)].

شبكة ومنتديات جامع الأئمة (ع)

ومن الواضح ان الحق الذي ليس له جاعل ومشرع ليس بحق أساساً، ولا معنى لتطبيقه.

إذن، فالحق هو حكم. وبعبارة مختصرة: انه لابد ان يحكم المشرّع: ان الحق ثابت وان من حق فلان كذا وكذا. وإلا لم يكن الحق متحققاً.

إذن، فالحق والحكم كلاهما تشريعان مجعولان، وهذا معناه انها كلها أحكام تشريعية بمعنى عام.

وأما القضية الثانية: ان كل حكم هو حق. فينبغي ان نلتفت الى ما قلناه من ان الحق انما كان حقاً لكونه في مصلحة المكلف وإرفاقاً به. وهذا بنفسه ثابت ووارد في الحكم أيضاً، فانه أيضاً موجود ومشرع في مصلحة المكلف وإرفاقاً به.

فإذا أضفنا الى ذلك انه ليست كل الحقوق قابلة للإسقاط، لم يكن هناك فرق عملي بين الحق والحكم.

فهذا هو معنى ما قلناه من انطباق الحكم والحق على بعضهما أو بالحمل الشايع الصناعي باصطلاح المنطق. وأما بحسب المفهوم أو الحمل الأولي فهما مختلفان بطبيعة الحال.

والأساس الأهم لفهم الاختلاف بينهما هو الالتفات الى هذين المفهومين: له ان يفعل وعليه ان يفعل.

فبينما يفيد المفهوم الثاني جهة القيد والتحميل والاضطرار التشريعي أو الإلزام بالعمل... يفيد المفهوم الأول التوسعة والإرفاق وإطلاق السراح. والأول هو الحكم والثاني هو الحق.

ومفهوم (له ان يفعل) وان كان مطاطاً نسبياً، لأنه شامل للمباحات وبعض الأحكام الوضعية، لأنه يحتوي جواز الفعل مع جواز الترك لا محالة. وهذه صفة لكل ما أشرنا إليه.

ولكن هناك فرقاً بين ان يكون مفهوم (له) متعلقاً بالجعل أو يكون متعلقاً بالمجعول.

ومعنى كونه متعلقاً بالجعل ان المصلحة التي لاحظها المشرع تقتضي ان يكون

المكلف مطلق السراح من جهة كذا كالسير في الشارع مثلاً. وان لا يكون الجعل مقيداً له ـ بالكسر ـ وملزماً له في شيء. وهذا معنى الإباحة، والمباحات.

ومعنى كونه متعلقاً بالمجعول: ان الحكم المجعول نفسه ذو مصلحة متعلقة بالمكلف، من ناحية انقاذه من بعض الورطات التي قد تعرض له في المجتمع. وهذا معنى الإرفاق لأن فيه جهة رحمة ولطف ورفق. وهذا هو معنى الحق.

وليس الجعل هنا (له) أي اختيارياً وإرفاقياً. لأن الحق مجعول للمكلف رغماً عليه، ولا يمكن من هذه الناحية رفعه وإسقاطه. وانما الحكم المجعول هو الذي يتصف بهذه الصفات.

وأما ما أشرنا إليه من اندراج الأحكام الوضعية. فهذا ليس مهماً، لما سوف نعرف من ان أغلب الأحكام الوضعية، انما هي من سنخ الحقوق.

خذ إليك مثلاً مما في محل الكلام حق الشفعة، ففي مرتبة جعله، هو حكم اعتباري وضعي، ومن الناحية التكليفية هو إباحة لا رجحان فيها تشريعاً، إذ يجوز له ان يأخذ بالشفعة وان لا يأخذ بها. وفي مرتبة المجعول، هو حق الشفعة نفسه، لأنه هو الحق المجعول، وهو مجعول إرفاقي في مصلحة المكلف والى جانبه. (له) ان يأخذ به متى ما أراد مصلحة نفسه.

فتحصل ان الفرق المفهومي بين الحكم والحق، هو ان الحكم يتضمن التحميل والضيق ـ حتى لو كان غير إلزامي ـ وان الحق يتضمن كون المجعول إرفاقياً بالمكلف. في حين ان الحكم بالإباحة هو كون الجعل كذلك سواء كان اقتضائياً أو لا اقتضائياً، مادام هناك جعل.

وقد يقال: ان هذا الفرق ليس فارقاً بين الحكم والحق. لما قالوه في محله من علم الأصول بناء على ما هو الصحيح عند العدلية من وجود المصالح والمفاسد في الأحكام[1]. فان المجعول عندئذ هو الذي يكون مركزاً للمصلحة ومتعلقاً لها، وليس الجعل. فأصبح المجعول في الحكم والحق معاً مركزاً للمصلحة.

---

[1] [انظر تفصيل المسألة في أصول الفقه للشيخ محمد رضا المظفر: ج ١. ص ١٩٥ وما بعدها. دروس في علم الأصول للسيد الشهيد محمد باقر الصدر: ج ٢. ص ٢٥٤ وما بعدها].

شبكة ومنتديات جامع الائمة (ع)

إلا ان في هذا جهلاً بما هو متعلق المصلحة في الحكم فان متعلقها، كما قالوا هو المتعلق. ويراد به ما يكون تحت الطلب من الأمور يعني المأمور به والمنهي عنه. مضافاً الى ان بعض الأمور قد تكون المصلحة متعلقة بنفس الجعل. كما هو الصحيح من اختلاف الأحكام في ذلك.

والمهم ان متعلق المصلحة هو المتعلق وليس المجعول، ليكون الفرق بين الحكم والحق منعدماً.

فان قيل: اننا لو لاحظنا الأحكام التكليفية، لكان ما قيل صحيحاً، ولكن لو لاحظنا الأحكام الوضعية، كالملكية والزوجية، كان متعلق المصلحة هو المجعول، وهو الملكية نفسها، فلا يبقى فرق بينها وبين الحق.

وهذا أيضاً ناشئ من الجهل في الأحكام الوضعية، وعدم التفريق بين المجعول والمتعلق، فان المجعول هو ذلك كما قيل. وبهذا أصبحت هذه الأحكام حقوقاً كما أشرنا فيما سبق. وأما متعلقها فهو انتقال المال أو تبادل الملكية. أو قل ـ كما هو الصحيح ـ هو حكم تكليفي بإيصال كل عوض الى صاحبه الجديد. وهو فرع ذلك المجعول ومترتب عليه لا محالة.

بقي ان نشير الى عدة أمور:

الأمر الأول: ان مصلحة المجعول في الحق مصلحة اقتضائية غالبية، كما هو الأمر في المصالح عموماً، وليست عِلّيّة. وهذا معنى ما قلناه من ان الحق مجعول في مصلحة المكلف وإرفاقاً به، بأن يكون الى جانبه غالباً واقتضاء. وهذا يعني انه مع عدم وجود المانع يرتفع المقتضي الى درجة العلية أو قل الفعلية. فيكون في مصلحته فعلاً. وأما مع وجود المانع، فقد لا يكون العمل بالحق من مصلحة المكلف فعلاً. ومن هنا كان له ان يعرض عنه ولا يأخذ به. وهذا هو الجانب الآخر للإرفاق والرحمة في جعل الحق وتشريعه، بخلاف الحكم فان الإعراض عنه غير جائز.

الأمر الثاني: ان من جملة الفروق التي تنشأ مما قلناه بين الحكم والحق هو ان تشخيص المصلحة في الحكم بيد الشارع، بينما يكون تشخيصها في الحق بيد المكلف.

أما ان تشخيص المصلحة في الحكم بيد الشارع، فهذا واضح. ومن هنا لا

يكون للفرد ان يناقش، بل عليه الطاعة التعبدية، لكل حكم بحسبه إلزامياً كان أو غير إلزامي.

وأما ان تشخيص المصلحة في الحق بيد المكلف ذي الحق. فان جعل الحق وتشريعه مصلحته بيد الشارع، بصفته حكماً من أحكام الشريعة، فان الحق يحتاج في ثبوته الى جعل وتشريع كما قلنا. ولكن في مرتبة المجعول، أوكل أمر تشخيص المصلحة الى المكلف. فان كان الأخذ بالحق الى جنبه وفي مصلحته أخذ به، وان منعت دون ذلك الموانع أعرض عنه.

الأمر الثالث: قالوا: ان الحكم الوضعي هو الحكم الشرعي الذي لا محركية فيه، في حين ان الحكم التكليفي هو الحكم الذي يحتوي على المحركية وهو الدفع والباعثية على العمل.

والحق من الأحكام التي لا محركية لها بالنسبة الى ذي الحق بالذات أو بالدلالة المطابقية، وان استلزم في نتائجه بعض المحركيات، التي انما تنشأ من الأحكام التكليفية الملازمة له كما سنذكر. فالحق من هذه الناحية شبيه بالحكم الوضعي، ومخالف للحكم التكليفي.

فان كان الحق، قابلاً للإسقاط كما هو الصحيح أمكن تعريفه: انه الحكم الوضعي القابل للإسقاط. وان كان بعض الحقوق غير قابلة لذلك، كان الفرق بينها وبين الحكم الوضعي غير واضح، لاستلزام أكثر الأحكام الوضعية بل كلها لحقوق مقترنة معها، فلا يبقى فرق إلا بحسب مؤدياتها العرفية التفصيلية ليس غير، وهذا ما سنشير إليه في الأمر الآتي.

الأمر الرابع: لا شك ان الصفة الغالبة للحقوق هي القابلية للإسقاط بمعنى إمكان التغاضي عنها وعدم تطبيقها من قبل ذي الحق أو أكثر من ذلك بمعنى التصريح لفظياً أو عملياً بالإسقاط. وإذا سقط لم يكن قابلاً للرجوع في مورده.

على حين لا تكون الأحكام التكليفية قابلة للإسقاط، كما هو واضح. وأما الأحكام الوضعية فالأمر فيها يتوقف على ان المجعول فيها بالمطابقة هل هو مصداق من الحق أو لا. فان كان مصداقاً من الحق أمكن إسقاطه أيضاً. وان كان من سنخ

شبكة ومنتديات جامع الأئمة (ع)

آخر. وان استلزم الحق بدلالته الالتزامية، لم يكن قابلاً للإسقاط.

أما قابلية الحق للإسقاط فهو واضح على القاعدة، لأن الحق مجعول إرفاقي في مصلحة المكلف، وقد أوكلت تشخيص المصلحة والالتزام بها الى ذي الحق. ومن هنا كان له التنازل عنه، وغض النظر عنه. لإمكان ان يتنازل أي فرد عن مصلحته أحياناً ولو عبثاً.

أما غض النظر عنه فلا إشكال فيه. وأما الإسقاط فلا إشكال في ثبوته إجمالاً في أكثر الحقوق، ويتميز بأمرين:

الأمر الأول: إيجابه من قبل ذي الحق.

الأمر الثاني: عدم قابليته للرجوع بعد ذلك في مورده.

وكلا الأمرين لا شك بثبوتهما عرفاً وقانوناً وشرعاً بنحو القضية الجزئية، وعليه السيرة، بل وبعض الأخبار كما سنسمع بعونه تعالى. وانما الكلام بثبوت ذلك بنحو القضية الكلية.

ونحن إذا لاحظنا أمرين أمكننا أن نجزم ان كل الحقوق قابلة للإسقاط:

الأمر الأول: ان عدم إمكان الرجوع بعد ذلك، أمر يختلف باختلاف كل مورد. فان كان الحق واحداً بسيطاً كان كذلك. وان كان الحق انحلالياً على الأفراد أو الزمان أو نحو ذلك، كان إسقاط كل فرد انحلالي لا يعني إسقاط الآخر. ومن هنا قد يبدو للناظر العرفي إمكان الرجوع أحياناً الى الحق من قبل ذي الحق.

الأمر الثاني: ان إسقاط الحق، قد يقتضي إسقاط ما في ذمة الطرف الآخر من مؤونة أو تكليف وقد لا يقتضي ذلك. فلو اسقط حقه في الغيبة فستبقى الغيبة حراماً على الغير. إلا ان هذا لا يعني عدم تحقق الإسقاط عرفاً. كل ما في الأمر ان الشارع حال دون النتيجة المتوقعة، وهي حليّة الغيبة.

وبتعبير آخر: ان الغيبة بصفتها ممنوعة من قبل ذي الحق تكون حلالاً، إلا انها بصفتها ممنوعة من قبل الشارع تبقى حراماً.

والمهم اننا لا ينبغي ان نتوقع من الإسقاط وجود أثره في الشخص الآخر. إذ قد يوجد وقد لا يوجد عملياً.

وهنا ينبغي ان نستعرض ما ذكروه من الحقوق غير القابلة للإسقاط ونتكلم عنها: قال بعضهم [1]: كحق الأبوة وولاية الحاكم وحق الاستمتاع بالزوجة للزوج وحق الجار على جاره والمؤمن على أخيه.

والواقع ان هذه حقوق منع المانع عن إسقاطها، وبتعبير آخر: ان هذه الموارد وأمثالها ليست حقوقاً بالدلالة المطابقية بل هي أحكام تكليفية متعلقة بالآخرين، فمثلاً يجب إطاعة الأب والحاكم والتمكين للزوجة ونحو ذلك. نعم، هي تستلزم حقوقاً بالالتزام لموضوعاتها كأشخاص. وحيث ان الحكم التكليفي غير قابل للإسقاط، يبقى انتزاع مفهوم الحق دائماً ما دام الحكم الشرعي.

وإسقاط الحق هنا، لا يقتضي إسقاط الحكم الشرعي، بطبيعة الحال. ولا يمكن لذي الحق ذلك. بل يحرم عليه بسبب أكثر من جهة أحياناً. إلا انه لا يبعد ان يكون قصد الإسقاط للحق وحده. في مورد جزئي ونحوه ممكناً في كل هذه الموارد. وانما لا يمكن إسقاطه بنحو كلي لاقترانه بالحكم التكليفي كما قلنا.

إذن، فجميع الحقوق تكون قابلة للإسقاط.

الأمر الخامس: تحصل مما ذكرناه:

ان الحق هو المجعول الوضعي الإرفاقي القابل للإسقاط وله طرف آخر.

في حين يكون الحكم التكليفي هو المجعول الذي فيه تحميل وليس إرفاقياً ولا قابلاً للإسقاط وقد لا يكون له طرف آخر.

ومن زاوية انه ليس إرفاقياً، فقد أوكلت مصلحته الى الشارع لا الى المكلف، بخلاف الحق فان مصلحته أوكلت الى المكلف.

والحكم الوضعي، هو المجعول الخالي من المحركية وغير إرفاقي، يعني أوكلت تشخيص مصلحته الى الشارع. ولا يكون قابلاً للإسقاط وله طرف آخر. وان كان كل الأحكام الوضعية تستلزم حقوقاً لأصحابها بالالتزام. الى حد قد تسمى بأنفسها حقوقاً. وقد يؤثر هذا الفرق في بعض الموارد على أي حال.

فالملكية مثلاً حكم وضعي، وإذا لاحظنا انتسابه الى الشارع فهو تحميلي وقد

---

[1] بلغة الفقيه: ج ١. ص ١٧.

شبكة ومنتديات جامع الائمة (ع)

أوكلت مصلحته الى الشارع، وليس للمكلف ان يتنصل عنه بعد حصول سببه كالإرث.

إلا اننا إذا لاحظنا جانب المكلف. وجدناه إرفاقياً. فان التحميل ليس الا بجعل القضية الكلية. وأما الأفراد ففي إمكانهم التنازل عن الملكية، لا بنفي حدوثها فان في هذا رفضاً للحكم الشرعي الوضعي، وانما بالاعراض ونحوه من أسباب الخروج من الملكية بالمجان.

ومن هنا قد نقول بان الملكية حق مؤكد جعله الله سبحانه بين الفرد وماله. وقد أوكلت مصلحته في المرتبة المتأخرة الى المكلف ذي الحق أو المالك نفسه، ومن هنا كان له الخروج عنه.

في حين ان الاختصاص نحو ضعيف من الملكية، وهو أيضاً نحو ضعيف من الحق. ولكن يأتي فيه نفس ما قلناه في الملكية، بلحاظ كل من مرتبة الجاعل ومرتبة المكلف. ومن هنا نلاحظ ان ضعفه لا يعني إمكان التنازل عن الجعل الشرعي الثابت فيه. وانما يعني التنازل عن مصداقه في المرتبة المتأخرة. وليس هذا التنازل أسهل من التنازل عن الملكية التامة.

كل ما في الموضوع ان الفقهاء، حيث لم يستطيعوا ان يقولوا بالملكية في بعض الأمور كالخمر والخنزير أسموها اختصاصاً. والا فالفكرة المنطقية واحدة فيهما على أي حال. أو قل: انهما من سنخ واحد، مع الاختلاف في الدرجة.

الأمر السادس: كل حق لذي حق يقابله واجب بالنسبة الى الآخرين واحد كان أو متعدداً يعني فرداً أو أفراداً.

والواجب هنا حكم تكليفي يقضي باحترام حقوق الآخرين من قبل الطرف الآخر. وأما كونه الزامياً أو استحبابياً، فهو راجع الى مقدار رسوخ الحق وأهميته في نظر الشارع. فقد يكون الحق راسخاً أو قل: الزامياً، فيكون الوفاء به واحترامه من قبل الآخرين الزامياً، والا كان استحبابياً.

من هنا كان اصطلاح الواجب المقابل للحق، ليس هو الواجب التكليفي الالزامي. بل قد يكون كذلك، وقد يكون استحبابياً. وينبغي ان نلتفت الى انه قد

يتعلق بالفعل كتمكين الزوجة وفاء لحق زوجها وقد يكون بالترك كترك الاحتقار والاهانة لمن له حق الاحترام كالأب والولي وغيرهما.

وينبغي ان نلتفت أيضاً، الى ما هو المجعول بالمطابقة منهما وما هو مجعول بالالتزام. فبعضه واضح كحق الزوج من تمكين زوجته فانه مجعول بالمطابقة ويستلزمه وجوب التمكين من قبل الزوجة. ومن هنا كان قابلاً للإسقاط لأن الحكم الشرعي فرع جعل الحق وليس بالعكس.

ومثال العكس: وجوب طاعة الوالي العادل بالمطابقة، ويستلزمه ثبوت حق له بالطاعة. ومن هنا لم يمكن إسقاطه، لأنه يعني إسقاط الحكم الشرعي. نعم قلنا انه لا يبعد إمكان إسقاطه جزئياً في بعض المصاديق إذا لم يمس القصد الحكم الشرعي.

إلا ان عدداً من الموارد لم تكن واضحة في أذهان العديد من الفقهاء. هل هي حقوق أم واجبات أم تكاليف أم أحكام وضعية الى غير ذلك من التشخيصات. ولعل السر في ذلك كون كل مورد يحتوي على أكثر من مصداق من هذه الأمور ومن غيرها التي أشرنا اليها فيما سبق. وسيتضح ذلك، عند التعرض لتفاصيل أهم الحقوق فيما بعد.

الأمر السابع: لا شك انه يجب ان يكون في الحق طرف ثاني يكون عليه الحق. يعني ان الحق من طرف ذي الحق (له) أي في مصلحته والحق من حيث الطرف الآخر (عليه)، وهو ما عرفناه من الواجب فيما سبق.

وذلك بخلاف الأحكام التكليفية، فانها ليست دائماً ذات طرف آخر كوجوب الصلاة والصوم، بل من الممكن القول انها انما تكون ذات طرف آخر، إذا كان حكماً تكليفياً متعلقاً بحق لشخص آخر. يعني انه من سنخ الواجب المقابل للحق. كوجوب احترام الأب أو الوالي العادل. وتكون سائر موارد التكاليف الخارجة عن ذلك خالية من الطرف الآخر.

فتحصل ان الحق لابد ان يكون له طرف آخر، والتكاليف ـ نظرياً ـ لابد ان لا يكون فيها طرف آخر إلا إذا اقترنت بالحق. نعم، اقترانها بالحق كثير، ومن هنا كان وجود الطرف الآخر كثيراً أيضاً.

شبكة ومنتديات جامع الأئمة (ع)

وأما الأحكام الوضعية، فكلها ذات طرف آخر، لأنها من سنخ المعاملات، وهي لا تصدق قطعاً من دون طرفين فأكثر. ومن هنا كان ما تستلزمه من حقوق ذا طرفين أيضاً. أو قل: انه من هنا أمكن ان تستلزم حقوقاً، إذ لو كانت ذات طرف واحد، لم يمكن ذلك كما هو واضح.

إلا اننا يجب ان نشخص من هو الطرف الآخر. ويمكن تعريفه بأنه: من يجب عليه القيام بهذا الحق تجاه ذي الحق. وهذا قد يكون فرداً وقد يكون جماعة وقد يكون مجتمعاً وقد يكون هو البشر أجمعين غير ذي الحق.

فمثال الفرد: حق التمكين للزوج. ومثال المتعدد: الملكية والاختصاص ونحوها. فانها حقوق أو تستتبع حقوقاً على المجتمع او على كل البشر أو قل: تستتبع واجبات عليهم في ان لا يغصبوها وان يتصرفوا في المال بإذن مالكه. وبالجملة ان يرتبوا آثار الملكية عليه للمالك. وكل منا له حقوق وعليه واجبات بالملايين من هذه الناحية.

ومن هنا يتضح خطل القول بأن الحق قد لا يكون له طرف آخر، ومثل له بعضهم بحق التحجير[1] وهذا منه على اعتبار ان من عليه الحق لابد ان يكون مشخصاً او محدداً. إلا ان هذا وهم واضح كما هو واضح. فان من عليه الحق مشخص على أي حال، سواء كان في فرد أو في جماعة أو في البشرية كلها كما أوضحنا.

الأمر الثامن: هل يعتبر في ذي الحق ان يكون واحداً، أو يمكن ان يكون متعدداً.

وقد يمثل لذي الحق المتعدد، بالورثة الذين لهم حق واحد في مال ميتهم. أو في الأئمة المعصومين عليهم السلام الذين لهم حق واحد في طاعة الخلق لهم.

الا ان هذا لا يخلو من تسامح عرفي لانحلال الحق على الأفراد لا محالة. فالتعبير بأن الجماعة لهم حق واحد غير صحيح. بل لهم حقوق متشابهة في المضمون متعلقة بكل فرد منهم. فالواحد من الورثة له حق في ان يرث حصته من المال وكذلك

---

[1] بلغة الفقيه: ج ١. ص ١٤.

الآخر وهكذا، والنظر الى مجموع حقوق الورثة كحق واحد نظر مجازي. وانما الصحيح هو الانحلال.

وكذلك الأمر في الأئمة ﷺ، فان لكل واحد منهم حق الطاعة على الآخرين.

وأما من عليه الحق، فقد يكون واحداً وقد يكون متعدداً الى حد قد يشمل كل البشر. وهو انحلالي أيضاً بطبيعة الحال. والنتيجة ان تكون في ذمم الكثيرين (واجبات) على عددهم تجاه هذا (الحق) أو ذاك.

الأمر التاسع: لا يشترط في من له (الحق) أو من عليه (الواجب) ان يكون بشراً أو قل بشرياً. بل يمكن ان يكون من سنخ آخر. وأعلى من يُذكر في هذا الصدد هو الله سبحانه وتعالى.

فان لله عز وجل على كل خلقه حقاً في ان يطاع وان يعبد وان يوحّد وان يشكر الى غير ذلك. وعلى الخلق (واجبات) في مقابل ذلك ان يعملوا له هذه الأعمال لكي ينالوا رضاه والزلفى لديه.

والحق هنا ثابت في المرتبة السابقة، والواجب جاء باعتبار ثبوت الحق. وليس العكس صحيحاً. لأن معناه: ان الله تعالى أوجب علينا عبادته. فانتزعنا من ذلك مفهوم الحق له. وهو كما ترى.

وكذلك من حق الخلق المؤمنين والمقربين صيانتهم من العداء والنُصب، كالملائكة ومؤمني الجن. قال الله تعالى[1]: **﴿مَنْ كَانَ عَدُوّاً لِلّهِ وَمَلائِكَتِهِ وَرُسُلِهِ وَجِبْرِيلَ وَمِيكَالَ فَإِنَّ اللّهَ عَدُوٌّ لِلْكَافِرِينَ﴾**. وكذلك من حق كل مؤمن صيانة عرضه عن الشتم والغيبة والأذى ونحوها، ويقابلها واجبات على الآخرين بهذه الأمور. وهكذا.

الأمر العاشر: في إمكان انتقال الحق مجاناً أو بازاء معاوضة بمال أو مالي الى الآخرين.

لا شك ان الحقوق تختلف في ذلك اختلافاً شديداً.

---

[1] [سورة البقرة: الآية ٩٨].

شبكة ومنتديات جامع الائمة (ع)

فمثلاً: منها ما لا يكون قابلاً للنقل أصلاً، كحق الطاعة للأب أو الوالي العادل. ومنها: ما يكون قابلاً للإنتقال الى فرد محدد، كحق القسم للزوجة، فان لها ان تنقله الى الزوجة الأخرى خاصة. ومنها: ما يكون قابلاً للإنتقال مطلقاً كحق الاختصاص ونحوه. والخلاف فقهياً فيما هو قابل للإنتقال منها كبير جداً.

والمهم ان نعرف القاعدة العامة التي نميز بها قابلية الحق للنقل والانتقال.

وما يمكن ان يقال حول ذلك أمران رئيسيان:

الأمر الأول: اننا ننظر الى العرف، فما ميزه العرف بأنه حق قابل للإنتقال جاز نقله فقهياً، لأن ذلك من نوع السيرة العرفية الممضاة شرعاً، إلا ان يرد فيه نهي. وما ميزه العرف بأنه حق غير قابل للإنتقال لم يجز نقله لأن عليه السيرة أيضاً، الا ان يرد فيه أمر.

وهذا صحيح على القاعدة ما لم نصل الى الأمر الثاني.

الأمر الثاني: اننا ينبغي ان ننظر الى من يريد أو يراد انتقال الحق إليه. هل هو مشمول لنفس الحق بمعنى انه هو مصداق له او لا. فان كان مصداقاً له في المرتبة السابقة على الانتقال لم يكن معنى لنقل الحق اليه. لأنه يكون لاغياً ولا أثر له. فبذل المال في سبيله بذل للمال بالباطل.

وان لم يكن مصداقاً له، جاز نقله. لأنه يصبح بذلك متصفاً بصفة جديدة لم تكن له قبل ذلك. وهي ذات نفع له ويبذل العقلاء بازائها مالاً، فيكون الحصول عليه بالمال أو مجاناً جائزاً.

مثال الأول: حق الطاعة للاب والأم فان الأولاد جميعاً عليهم واجبات بازائه، فلا يؤثر نقل الحق من أحد الأبوين الى الآخر.

ومثال الثاني: حق القسم فانه في ليلة معينة لزوجة معينة دون غيرها فيمكن ان تنقل حقها الى غيرها من الزوجات.

ومن الممكن ان نركب بين هذين الأمرين معنى جامعاً لهما معاً. اننا نشترط كلا الشرطين المذكورين من الأمرين السابقين، فالحق الذي يمكن نقله يشترط فيه:

أولاً: ان يكون منقولاً الى شخص لا حق له.

ثانياً: ان يكون حقاً قابلاً للنقل عرفاً. فان كان النقل **لا مجاناً**، اشترطنا فيه ان يكون حقاً مالياً أيضاً عرفاً.

ولكن من الضروري ملاحظة شرط ثالث، لأن من ينتقل اليه الحق، قد لا يكون قابلاً للتحمل شرعاً أو عرفاً. كحق القسم للزوجة إذا نقلناه الى أجنبية مثلاً. ومعه يكون:

ثالثاً: ان يكون المنقول اليه الحق قابلاً لتحمله شرعاً وعرفاً. وبهذا يمكن الشمول لكل الحقوق، والبت فيما هو مختلف فيه منها بين الفقهاء. وتفاصيل ذلك موكول الى الفقه، الا ما قد نتعرض الى المهم منها فيما بعد.

وينبغي ان نلتفت أيضاً، الى ان نقل الحق بشروطه، معاملة اعتيادية عرفية، تلحق بما يناسبها من العناوين، فان كانت مجاناً كانت هبة، وان كانت بمال أو مالي، كانت بيعاً، أو صلحاً يجري مجراه.

ومن هنا كان العلم والاختيار دخيلاً فيه، بمعنى انه تشمله شروط المتعاملين، ولكل معاملة شرائطها في الطرفين وفي العوضين وغيرهما.

نعم إذا أمكن الالزام في المعاملة أحياناً من قبل الحاكم الشرعي أو غيره، أمكن الالزام هنا، اذا كانت القاعدة شاملة له.

الأمر الحادي عشر: في مصاديق الحقوق وتطبيقاتها، أعني سرد عدد من مواردها وأمثلتها.

فمنها الحقوق المتعلقة بالأحكام الوضعية كلها أياً كانت. كحق الملكية الناتجة عن أي معاملة صحيحة لعين أو منفعة. فانها أما بنفسها حق واما انها تستتبع حقاً في صيانتها من قبل الآخرين كما قلنا.

وكحق الرهانة للمرتهن وطرفه واحد وهو الراهن، الا ان للراهن حق ملكية العين وطرفه متعدد بما فيهم المرتهن نفسه.

ومنها الحقوق التي هي من سنخ الملكية الا انها أضعف منها: كحق الاختصاص فيما لا يُملك وحق الحيازة وحق التحجير. فانها جميعاً من سنخ

شبكة ومنتديات جامع الائمة (ع)

الملكية، إلا ان فيها موانع من رسوخها مثلها. ولها نفس أحكامها. إلا ان نريد من حق الحيازة وحق التحجير، أنه الحق في انجاز العمل في المستقبل، وهذا يعني حق حرية العمل لأي عامل. وهو مما لا ينقل لأنه متساو عند الجميع.

واما الحق فيما قد تم تحجيره وحيازته، فالصحيح انه ملكية تامة، لا قصور فيها.

ومنها: الحقوق المتعلقة بالحياة الزوجية، كحق النفقة للزوجة والقاصرين، وحق الزوج في الطاعة في التمكين والخروج من المنزل. وحق الأب في الاحترام وحق الأولاد في حسن التربية ونحو ذلك. إلا ان هذه الحقوق تختلف في جعلها الأولي ولزوم الأحكام التكليفية لها، أو بالعكس. كما هو معلوم لمن يفكر ويطبق.

ومنها: حق الخيار، بكل أقسامه وليس في البيع فقط. بل حتى في العقود الجائزة. غير ان الفرق بينهما ان الحق ناشئ في الخيار الاصطلاحي من الجعل رغم اقتضاء العقد للدوام. بخلاف الحق في العقود الجائزة فانه ناشئ من لا اقتضاء تلك العقود للدوام. فتأمل.

وطرف الحق في الخيار واحد عادة، وهو من ينفسخ العقد عليه برغمه. أو قل: هو الطرف الآخر في المعاملة. ولكن يوجد طرف آخر من نوع آخر هو البشر أجمعين في ان يرتبوا آثار المكلية كما حصلت بعد الفسخ، بالنسبة الى الغصب من المالك أو الشراء منه مثلاً.

ومنها: حق السبق الى الأماكن العامة كالمساجد وغيرها. وهي من سنخ حق الحيازة. الا انه حيازة للمكان بشكل لا يعتبر مالياً عرفاً، فلا يكون قابلاً للنقل. الا ان طرفه هو الآخرون عموماً. لا يجوز لهم دفعه. وهنا لا يفرق عملياً بين ان يكون الحكم التكليفي ناتجاً من الحق أو بالعكس.

ومنها: الحقوق المتعلقة بالدعاوي، فمنها ما يكون ثابتاً في المرتبة السابقة على الحكم. كحق المدعي في اقامة الدعوى والمطالبة بحقه. ومنها ما هو ثابت في المرتبة اللاحقة للحكم القضائي، كالمطالبة بحقه بصفته ثابتاً بهذا الحكم ظاهراً.

ومن الحقوق المتعلقة بالدعاوي حق العقاب على من يستحقه ظاهراً. وهذا الحق قد يكون خاصاً بطرف معين، وهو المدعي، وقد يكون عاماً وهو المجتمع ومن هنا جاءت فكرة الادعاء العام. لأن الجريمة كما تضر الفرد تضر غيره من الناس. والمجتمع لا يطالب بحقه من نفسه وانما عن طريق الادعاء العام.

وحق العقاب غير قائم بالمعاقِب بل بالطرف الآخر، وهو المدعي أو المجتمع. واما المعاقَب فهو من عليه الحق. وهي حقوق ليست مالية عرفاً، وغير قابلة للإنتقال. لأنها ان كانت عامة، كانت مشتركة بين الناس، فلا يحدث لنقلها أثر جديد. وان كانت خاصة فلا يكون للنقل أثر في جعل المنقول اليه هو المجني عليه بطبيعة الحال. وتمام الكلام موكول الى الفقه.

ومن الحقوق، حقوق ناتجة من الأحكام التكليفية، كما لا يبعد. فان وجوب الصلاة والصوم وان كان حكماً فردياً. إلا انه مستتبع للحقوق. كحق الفرد في عدم ابطال صلاته أو صومه أو مطلق عباداته حتى لو كانت مستحبة. وهو ذو الحق ومن عليه الحق هو الآخرون مطلقاً. بغض النظر عن كون الحق ناتجاً عن الحكم التكليفي أو العكس وان كان الأخير أرجح .

وهو حق غير مالي، ويختص بالفرد بشكل لا يُعقل نقله الى غيره لا مجاناً ولا بالعوض. لأنه لا معنى لأن يكون من حق فرد الحفاظ على عبادة غيره. نعم، من واجبه ذلك.

ومن الحقوق، ما يتعلق بالوفاة سواء حق الميت بالوصية بثلثه أو الوصاية على القاصرين. أو حق الورثة في تملك أموال مورثهم، أو حق الوصي في التصرف في أموال القاصرين الذين هو ولي عليهم. الى غير ذلك. وهذه بعضها منتزع ومسبب عن الحكم الشرعي وبعضها بالعكس. وهو موكول الى فطنة القارئ.

الا ان هذه الحقوق غير قابلة للنقل، إلا ان نريد بها إجراء الصيغة فيما يحتاج اليها، كالوصية والوصاية. وأما حق الإرث بالنسبة لغير الورثة، فلا معنى له لأنه لا يجعل الآخر وارثاً. نعم يمكن شراء الحصة من الوارث بعد حصولها في ملكه. وللتفصيل موضع آخر، فهذا عدد مهم من الحقوق الشرعية والعقلائية.

مكتبة جامع الأئمة (ع)

حقوق أخرى:

يجري على الألسنة خلال عصرنا الحاضر، التحدث عن حقوق أخرى عامة وخاصة: منها حق الحرية السياسية وحق حرية العمل وحق حرية الملكية وحق تقرير المصير وحق الطبع وحق الاختراع وحق الرقم القياسي الى غير ذلك.

فهل هذه الحقوق ثابتة شرعياً وفقهياً أم لا؟ والمحك في ذلك هو ان نبحث عن الأحكام الشرعية الثابتة بخصوص هذه الموارد من الزامية أو غيرها، سواء كانت ناتجة عن هذه الحقوق أو بالعكس. فان كان شيء من ذلك موجوداً صح الحق شرعاً والا فهو ليس بصحيح.

ومجرد كون الحق متسالماً عليه بين العقلاء، لا يجعله شرعياً، لأن هذه السيرة لا تصل الى عصر المعصومين ﷺ لتكون ممضاة من قبلهم، فان المناداة بهذه الأمور أو الحقوق، لم يكن فيما سبق وانما هو حاصل في العصور المتأخرة. ومعه ينحصر المنهج بما سبق قبل قليل.

هذا ولا ينبغي ان نفيض فيها مفصلاً، فان موطنها الأصلي في الفقه، وانما نشير هنا الى رؤوس أقلام، بحسب ما هو الممكن من سائر الجهات، عسى ان ينفتح للقارئ منها ثمرات عديدة.

أما حق الحرية السياسية من الاستعمار الكافر، فهو ثابت، باعتبار انه يحرم على الكفار السيطرة على بلاد المسلمين، على ما هو الصحيح من تكليف الكفاربالفروع كما يحرم على المسلمين تقبل الغزو الكافر، ويجب دفعه بحسب الإمكان. ولا أقل من جواز ذلك فقهياً، الا إذا خيف الدمار الشامل فيحرم. واختلاف هذه الأحكام ناتج من اختلاف إمكانيات المجتمع في أي زمان ومكان، فكلما زادت إمكانياته زادت ضرورة دفعه للاستعمار لا محالة.

وأما حرية الرأي والعمل، وهما من باب متشابه فقهياً، لأنه يتضمن ان الإنسان يجوز له أو يحق له ان يقول ما يشاء أو يفعل ما يشاء، والقول من جملة أعمال الإنسان الا ان العمل الاقتصادي يختص بأهمية زائدة بطبيعة الحال.

والحكم التكليفي المتعلق به انه لا يجوز الحجر على فرد أو مجتمع ظلماً وبدون مبرر شرعي من أي من النواحي السابقة. وأما متى يصدق الظلم فهذا فعلاً خارج عن الموضوع.

الا انه في نفس الوقت لا يجوز على الفرد ان يستغل حريته في قوله أو فعله الاجتماعي أو الاقتصادي في ظلم الآخرين. إذ كما ان من حقه ان يعيش براحة وحرية، فمن حق الآخرين نفس الشيء.

ماعدا أمور لم يقل الفقهاء بمنعها منها التنافس في التجارة وان لزم التأثير على بعض التجار.

وأما حق التملك أو حرية التملك، فلا يجوز الحجر على تملك ما يشاء ظلماً. إلا انه في نفس الوقت لا يجوز استغلال هذه الحرية لظلم الآخرين أو القيام بمعاملات باطلة شرعاً أو تملك أشياء غير قابلة للملكية. أو إجبار أي شخص آخر على نقل ما عنده من باب حرية التملك للطرف الآخر. كل ذلك لا يجوز وللقارئ التوسع في ذلك الى حيث يريد.

وأما حق تقرير المصير، فان كان بمعنى ان المصير للمجتمع المسلم يخطط من قبل الكافرين أفراداً أو دولاً أو مجتمعات، فهذا مرفوض تماماً وحرام كما أسلفنا. وأما بمعنى ان يختار المجتمع نفسه ما يشاء من الأنظمة، فهذا ليس حقاً دائماً، إذ لا يجوز له فرداً وجماعات، أن يختار لنفسه ما يخالف الشريعة الاسلامية. من وجهة نظر اسلامية بطبيعة الحال.

وأما الحقوق الشخصية التي أشرنا الى بعضها فيما سبق كحق الطبع وحق التأليف وحق الاختراع وحق الرقم القياسي اذا سجله أحدهم. وغيرها مما هو سائر في أيامنا هذه.

فالاعتراف بها شرعاً، ناتج من الاعتراف بأن لها أو لموضوعاتها نحواً من الاختصاص بالأفراد، وانه لا يجوز للآخرين مزاحمتهم عليها. وهذا مما لا دليل عليه شرعاً. لأن السيرة عليه متأخرة وليس من جنس المعاملات العرفية لكي تشمله الاطلاقات في نحو قوله تعالى[1]: ﴿إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ﴾. وصحة

---

[1] [سورة النساء: الآية٢٩].

شبكة ومنتديات جامع الائمة (ع)

التعامل عليها فرع ثبوتها وليس معاملة مستقلة ليكون مشمولاً للاطلاق.

نعم، الاعتراف بها كحقائق جارية في المجتمع لا ضير فيه، يعني لا يكون الفرد كاذباً إذا قالها وقصد ذلك.

كما ان نقلها الى الآخرين غير حق الطبع مجاناً أو بالعوض، غير معقول وغير جائز. لأنه يستلزم الكذب. إذ قد ينتج جواز ان يقول المشتري: أنا المؤلف وأنا المخترع، فيكون كذباً حراماً.

واما استحقاقه للجائزة بدل المؤلف والمخترع، فهذا مما لا معنى له ابتداء. نعم إذا صحت ملكية المؤلف والمخترع لها جاز شراؤها منه.

وأما حق الطبع، فهو تابع لما قلناه من وجود حكم تكليفي بعدم جواز المزاحمة. وهو غير ثابت. ان كان بنسخه أخرى مملوكة للطابع أو الناشر، غير نسخة المؤلف.

والتوسع في ذلك له مجال آخر بعونه وحسن توفيقه تبارك وتعالى.

إسقاط الحق:

إسقاط الحق هو التنازل عنه بدلالة مفهومة. فان كان المجعول ابتداء هو الحق، وكان الحكم الشرعي التكليفي تابعاً له، زال بزواله. كالإعراض الذي يسقط حق الملكية، فتسقط الأحكام التكليفية التي حولها، من وجوب احترام الآخرين لها، وغير ذلك.

نعم، هذا ثابت فيما عدا ما استثني، كحق الاحترام بترك الغيبة. فانه مع سقوطه لم تجز الغيبة للآخرين، على الشخص الذي أسقط حقه.

وان كان الحكم التكليفي هو المجعول أولاً. وكان الحق تابعاً له. لم يمكن إسقاط الحكم التكليفي بطبيعة الحال. انما يمكن إسقاط الحق فيما لا يمس الحكم التكليفي لو أمكن ولو باعتبار الغفلة عن التلازم بينهما أو بزعم تقدم الحق رتبة ونحو ذلك.

والإسقاط شأنه شأن سائر المعاملات يحتاج الى مُظهر لفظي أو فعلي أعني عملي أو معاطاتي، يعرف به الآخرون وقوعه، فمجرد العزم عليه في داخل النفس لا يكفي لسقوطه. ولذي الحق السكوت والالتزام به ان حصل ذلك.

نعم، اذا أبرز ذي الحق إسقاط حقه بقول أو فعل سقط. والأحوط ان لا يكون من باب الكذب والمكابرة، كما لو قال: لا حق لي ونحوه. بل يقول: أسقطت حقي أو ألغيته أو حقي ساقط أو ملغى ونحوها.

ويمكن إسقاط الحق المحتمل ثبوته من دون يقين، سواء كان مالياً أو اخلاقياً أو غيره، فيقول: ان كان لي حق فقد أسقطته. أو أسقطت حقي المحتمل. أو أسقطت حقي بقصد الواقع. ونحو ذلك. ولا يكون ذلك من التعليق الفاسد حتى لو كان بعبارته، لأنه ان لم يكن الحق ثابتاً فلا أثر له. وان كان ثابتاً كان من الشرط على الأمر الثابت فيلحقه حكمه، وإن لم يكن معلوماً عند الإسقاط. والأحوط اختيار غير الألفاظ المحتوية على التعليق. وان كان الكل ذا مؤدى واحد عرفاً.

يبقى ان نسأل عما إذا كان الإسقاط دائماً أو مؤقتاً. فإذا أسقط الفرد حقه لم يكن من حقه ان يعود له تارة أخرى. أو له الحق في ذلك ؟

والأمر في ذلك تابع لوحدة الحق وانحلاله، فان كان واحداً عرفاً، سقط بالإسقاط، ولا يمكن العودة اليه كخيار المجلس، ولا يشفع له انحلاله الزماني، بعد ان كان واحداً عرفاً.

وبتعبير آخر: ان ثبوت الحق في الآن الثاني فرع ثبوته في الآن الأول، وقد فرض سقوطه في الآن الأول. فيسقط فيما بعده من الآنات.

وكذلك لا يكون الحق قابلاً للرجوع في الحقوق الطولية المترتبة، كحق الطاعة المترتب على حق الاحترام المترتب على حق الأبوة. لو صح إسقاطه. فلو أسقط الحق الأخير لم يسقط الحق السابق، ولكن اذا أسقط السابق سقط ما بعده.

نعم، إذا كانت هناك حقوق متماثلة، وغير طولية ذاتاً، ولكنها طولية زماناً أو مختلفة مكاناً أو متعلقاً. لم يكن إسقاط بعضها ملازماً لإسقاط الآخر. فله الالتزام بالباقي مع إسقاط غيره.

شبكة ومنتديات جامع الأئمة (ع)

مثاله: حقوق الطبع المتعلقة بكتب متعددة. فلو قال اجمالاً: تنازلت عن حق الطبع انصرف الى الكتاب الذي يقصده، ولم يشمل الباقي، وان ظهر من العبارة اجمالاً شمولها لها. هذا بغض النظر عن صحة حق الطبع أساساً، وقد سبق ان بحثناه.

والمحصل: ان الحق ان كان واحداً لم يرجع، وان كان متعدداً عرفاً، ولو من سنخ واحد، أمكن التمسك بالباقي. وهذا لا يعني رجوع ما هو ساقط كما هو معلوم.

وقد يبدو: ان هناك في مقابل الإسقاط، تثبيت الحق. فإذا أثبته لم يكن قابلاً للإسقاط بعد ذلك.

الا ان هذا ليس بصحيح لأنه ليس بعرفي أولاً. ويكفي الشك في تأثيره لجريان استصحاب عدمه ثانياً. ويكفي في التثبيت للحق التمسك به وعدم إسقاطه.

ومعه لا يكون التثبيت مانعاً للإسقاط المتأخر، فلو أثبته أمكن له إسقاطه. كما لا يكون سبباً للرجوع في الإسقاط المتقدم عليه، لو كان له حق ذلك، فضلاً عما إذا لم يكن، كما هو الصحيح على ما عرفنا. فلو أثبته بقصد رفع الإسقاط ونفي أثره لم يثبت وكان الإسقاط جارياً، ومع الشك مستصحباً.

فصل
قاعدة اليد

وهي من القواعد الفقهية المسلمة فقهياً وقانونياً وعقلائياً ومتشرعياً، وعليها اجماع علماء المسلمين في الجملة أعني بغض النظر عن التفاصيل.

دلالة الأخبار:

ويمكن، مع ذلك، الاستدلال بعدد من الأخبار على مضمون هذه القاعدة، كما يلي:

منها: معتبرة مسعدة بن صدقة[1] عن أبي عبد الله عليه السلام قال: **سمعته يقول: كل شيء هو لك حلال حتى تعلم انه حرام بعينه فتدعه من قبل نفسك، وذلك مثل الثوب يكون عليك قد اشتريته وهو سرقة. والمملوك عندك لعله حر قد باع نفسه، أو خدع فبيع قهراً. أو امرأة تحتك وهي أختك أو رضيعتك، والأشياء كلها على هذا، حتى يستبين لك غير ذلك أو تقوم به البينة.**

وصحيحة جميل بن صالح[2] قال: **قلت لأبي عبد الله عليه السلام: رجل وجد في منزله ديناراً. قال: يدخل منزله غيره؟ قلت: نعم كثير. قال: هذا لقطة. قلت: فرجل وجد في صندوقه ديناراً قال: يدخل أحد يده في صندوقه غيره أو يضع فيه شيئاً ؟ قلت: لا، قال: فهو له.**

---

[1] [الوسائل: ج ١٢]. كتاب التجارة. أبواب ما يكتسب به. الباب ٤. الحديث ٤.

[2] المصدر: [ج ١٧]. أبواب اللقطة. الباب ٣. الحديث ١.

شبكة ومنتديات جامع الائمة (ع)

وصحيحة محمد بن مسلم[1] عن أبي جعفر عليه السلام قال: **سألته عن الدار يوجد فيها الورق. فقال: ان كانت معمورة فيها أهلها فهي لهم. وان كانت خربة قد جلا عنها أهلها، فالذي وجد المال أحق به.** ونحوها صحيحة أخرى له.

وصحيحة اسحاق بن عمار[2] قال: **سألت أبا أبراهيم عليه السلام عن رجل نزل في بعض بيوت مكة فوجد فيها نحواً من سبعين درهماً مدفونة. فلم تزل معه. ولم يذكرها حتى قدم الكوفة كيف يصنع؟ قال: يسأل عنها أهل المنزل لعلهم يعرفوها قلت: فان لم يعرفوها؟ قال: يتصدق بها.**

وصحيحة العيص بن القاسم[3] عن أبي عبد الله عليه السلام قال: **سألته عن مملوك إدعى انه حر ولم يأت ببينة على ذلك. أشتريه؟ قال: نعم.**

وموثقة يونس بن يعقوب[4] عن أبي عبد الله عليه السلام: **في امرأة تموت قبل الرجل أو الرجل قبل المرأة. قال: ما كان من متاع النساء فهو للمرأة وما كان من متاع الرجال والنساء فهو بينهما ومن استولى على شيء منه فهو له.**

ورواية حمزة بن حمران[5] قال: **قلت لأبي عبد الله عليه السلام: أدخل السوق وأريد ان أشتري جارية فتقول: اني حرة. فقال: اشترها الا ان يكون لها بينة.**

وانما ذكرنا هذا العدد من الروايات، لكي نستخرج منها بعض التفاصيل لهذه القاعدة، غير ثبوت أصل وجودها. فكن على ذكر منها لنستفيد منها بعد الآن.

مؤدى القاعدة:

لا شك ان العرف والعقلاء يفهمون من اليد المستعملة في لفظ القاعدة، حين

---

[1] المصدر: الباب ٥. الحديث ١.

[2] المصدر: الحديث ٢.

[3] [المصدر: ج ١٣]. كتاب التجارة. أبواب بيع الحيوان. الباب ٥. الحديث ١.

[4] المصدر: [ج ١٧]. كتاب الفرائض. أبواب مواريث الأزواج. الباب ٨. الحديث ٣.

[5] المصدر: [ج ١٣]. كتاب التجارة. أبواب بيع الحيوان. الباب ٥. الحديث ٢.

نقول: قاعدة اليد. يفهمون منه مفهوماً محدداً، ويستعملونه في كثير من الموارد أوضحها دلالة اليد على الملكية، ويرتبون الأثر على ذلك بلا شك.

ولا شك انه بالأصل معنى مجازي لأن الحقيقة الأولية لليد هو اليد الجارحة التي تبدأ بالكف وتنتهي بالكتف. الا ان تداولها بكثرة في المعنى المأخوذ من القاعدة أوجب صيرورته استعمالاً حقيقياً بلا إشكال.

وأمثال هذه الاستعمالات، أعني استعمال اليد في غير الجارحة، كان منذ الزمن القديم وله تطبيقات في القرآن الكريم. فعن ابن الأعرابي[1]: اليد النعمة واليد القوة واليد القدرة واليد الملك واليد السلطان واليد الطاعة واليد الجماعة واليد الأكل. وقول اللغوي يدل على الاستعمال، ولا يدل على الحقيقة إلا بنحو من جريان الأصل، ان أمكن.

واليد في اصطلاح الفقه والقانون، ليس إلا السلطان. بمعنى التسلط على الشيء والقدرة تكويناً على التصرف فيه إجمالاً.

وبذلك يفترق عن الملك بالكسر. لأن المالك قد لا يكون متسلطاً على ماله كما لو كان بيد الوكيل أو الغاصب. كما ان المتسلط على المال ليس بالضرورة ان يكون مالكاً، وان كان يدل ظاهراً عليه. كما لو كان المال بيد غاصب يعترف بالغصب.

بل من الممكن القول بصدق اليد لمجرد حيازته، وان لم يكن له القدرة تكويناً على التصرف فيه لعجز أو اكراه ونحوه.

والحيازة هو الدخول في الحوزة يعني في سلطة الفرد، ويعني تحت اليد، فالحيازة سبب للدخول تحت اليد. وليس معناهما مترادفين. اللهم إلا ان يلحظ استمرار الحيازة، فتكون يداً.

والمراد بالسلطنة هنا، السلطنة التكوينية، لا التشريعية، ويراد بالسلطنة التكوينية كون الشيء قريباً منه عرفاً وفي حيازته، وفي مثل ذلك يصدق ان له يداً عليه. ويراد بالسلطنة التشريعية قدرته على إجراء المعاملات الصحيحة على المال،

---

[1] [لسان العرب ابن منظور: ج ١٥. ص ٤٢٣].

شبكة ومنتديات جامع الائمة (ع)

ومجرد ذلك لا يبرر صدق اليد، لوضوح انه قد يكون قادراً على ذلك، مع انه خارج عن يده، بأن كان تحت يد وكيل أو غاصب.

كما انه قد يكون المال تحت يده تكويناً. ولا يستطيع التصرف به تشريعياً، كما لو كان مكرهاً على الترك، أو كان مفلساً أو محجوراً، ونحوه.

ولا يشترط في صدق اليد صدق المال أو المالية، فلو كان الشيء في حوزته وسلطنته، كان تحت يده، وان لم يكن مالاً لقلته كالقشة أو لحرمته كالخمر والخنزير أو لكونه حراً كالأطفال.

وينبغي الالتفات الى ان السلطنة هنا ليس بمعنى الملك ـ بالضم ـ والحكم. فان السلطان أو الحاكم وان كان مسيطراً على البلاد ومسلطاً عليها، الا انه لا يصدق عرفاً انها تحت يده بالمعنى الذي نتحدث عنه، وليس تحت يده الا ما كان تحت سلطنته العرفية أو قل الشخصية ولعل هذا الضيق ناشئ من ضيق النظر العرفي الى اليد، وعدم تصور يد بهذه السعة.

ومن هنا لو كان لشخص من الأملاك ما تساوي دولة مترامية الأطراف، لم يعتبر كله تحت يده، لوضوح عدم السيطرة شخصياً وتكويناً على جميعها دفعة واحدة، وانما يوكل الأماكن البعيدة الى أشخاص متعددين لا محالة. كالمزارعين والصناع وغيرهم. فتكون تلك الأماكن تحت يدهم بالوكالة.

وبالجملة فالسلطنة بالملك ـ بالضم ـ والحكم، لا تنتج بمجردها يداً. حتى لو كانت المنطقة صغيرة، فمدير المعمل قد لا يكون له يد على جميع المعمل، لمجرد انه يشتغل فيه عدة ساعات كل يوم ويؤدي عمله الروتيني فيه، بالرغم من انه يعتبر الحاكم أو المسؤول الأعلى فيه. وكذلك مدير المدرسة ونحوها.

ويمكن القول عرفاً في أمثالها ان اليد هنا نسبية الصدق. فلو جاء شخص من خارج المعمل الى مديره صدق ان المدير ذو يد وهذا الغريب ليس ذو يد. على حين لو قسنا المدير بكل عامل على حدة، في حدود ما تحت حيازته، لكان هذا العامل ذا يد وليس المدير ذو يد.

خذ اليك مثلاً: لو مات شخص له أسرة وعشيرة. فالمعزى مباشرة هو أولاده.

حتى أخوه ينبغي له ان يعزي الأولاد. إلا ان الأخ يتلقى التعزية به من قبل الأبعد والغريب. وذلك يعني ان الانتساب الأسري نسبي واليد نسبية.

لكن العمل على اليد النسبية، بعد صدق السلب عرفاً: انه لا يد له عليه حقيقة ومباشرة، مشكل الا ان يحرز موافقة العرف على ذلك.

أحكام اليد ونتائجها:

تحصل مما سبق ان اليد المصطلحة عرفاً وفقهياً وقانونياً هي السلطنة التكوينية الشخصية على الشيء.

وهي في الفقه امارة من الامارات، ويراد بالامارة ما كان دليلاً عند الشك. وهو معنى الحكم الظاهري ببعض اطلاقاته[1]. وبذلك تفترق عن صورة اليقين، ولو بشكله العرفي فلو كان لنا يقين بشيء موضوعاً أو حكماً لم نحتج الى الامارة بما فيها قاعدة اليد وغيرها. بل يكون اليقين هو الحجة والمعتبر، سواء كان موافقاً لهذه القاعدة أو مخالفاً لها.

وتختلف أيضاً عن الأصل العملي سواء كان تنزيلياً أم لم يكن، في اصطلاح الأصوليين. لأنهم أخذوا في الأصل العملي: وجوب الجري العملي من دون الدلالة على الواقع دلالة نوعية، كما في الامارة. مع اختلاف التنزيلي عن غيره، ببعض الأمور التي هي مسطورة في علم الأصول.

فاليد أو قاعدة اليد، هي امارة لها دلالة نوعية وعرفية على الواقع، وبذلك تكون حاكمة على الأصل العملي ومقدمة عليه، لو تعارضت معه، بل حتى مع الموافقة، لا يكون للأصل أي أثر. كما هو مسجل في علم الأصول.

ومن هنا نعرف: ان اليد موضوع وحكم. فموضوعها، وجود اليد تكويناً وتحققها خارجاً. يعني كون الفرد ذو يد وسلطة على شيء. وحكمها هو الحجية،

---

[1] لأن الحكم الظاهري قد يطلق ويراد به السبب للحكم إثباتاً كاليد والبينة والخبر الواحد، فحجيتها أحكام ظاهرية. وقد يراد به المسبب أي الأحكام الناتجة عن ذلك كالحكم بالملكية عند الشك أو بالزوجية أو بوجوب السورة بعد الفاتحة مثلاً.

شبكة ومنتديات جامع الائمة (ع)

بصفتها امارة دالة دلالة نوعية على مؤداها، الذي هو غالباً الملكية بالكسر.

وهذا هو أثرها أو نتيجتها الأهم، وهو اننا لو شككنا بملكية شيء مما هو تحت يد أي فرد، حكمنا انه ملكه لدلالة اليد عليه. وهذا هو الأثر الأول.

والأثر الثاني، هو قبول قول ذي اليد على ما تحت يده، فلو قال: هو ملكي أو هو طاهر أو نجس أو أية صفة أخرى مما يقبلها العرف عادة، فانها تكون مقبولة منه أساساً ولا نكلفه اثباتاً آخر كشاهد أو يمين أو بينة إلا إذا وجد له مزاحم يكذبه، بحيث تصبح المسألة دعوى قضائية.

والأثر الثالث: ان ذو اليد هو المنكر في الدعوى القضائية. لأن المدعي من خالف قوله الأصل والمنكر من وافق قوله الأصل، على ماهو المشهور والصحيح من تعريف المدعي والمنكر.

والأصل في هذا التعريف هو كل قاعدة شرعية حجة، غير اليقين، إذ مع اليقين لا مجال للدعوى القضائية اطلاقاً. وقد عرفنا ان اليد من جملة القواعد الشرعية، فتكون هي الجارية فيما صدقت عنده، يعني كان الشيء الذي يتداعون عليه تحت يده. فيكون هو المنكر، لأنه وافق قوله الأصل ويكون صاحبه المدعي.

وأوضح الأمثلة على ذلك، ما لو كانت دار يسكنها شخص فرافعه شخص آخر عند القاضي العادل مدعياً ان الدار داره. فالشخص الآخر يكون مدعياً، لأنه يخالف قوله الأصل وهو اليد، لأن اليد تدل على ان الدار لمن هي تحت يده وهو الساكن. فقوله انها له على خلاف ذلك. ويكون ساكن الدار منكراً لأنه يوافق قوله الأصل وهو اليد.

وقد ثبت في كتاب القضاء بالسنة والاجماع[1]: ان على المدعي البينة وعلى المنكر اليمين. فإذا استطاع المدعي وهو الذي لا يسكن الدار ويدعي ملكيتها ان يقيم بينة، شاهدين عادلين، يشهدان على صدقه أعني ملكيته للدار، كانت الدار له في ظاهر الشريعة. والا كان اليمين متوجهاً الى ساكن الدار بأنها له فيحلف على ذلك، ويكون الحكم له في ظاهر الشرع أيضاً. وتفصيل الكلام عن ذلك في كتاب القضاء.

[1] [الكافي: ج ٧. كتاب القضاء والأحكام. باب البينة على من ادعى. تهذيب الأحكام للشيخ الطوسي: ج ٦. كتاب القضايا والأحكام. الباب ٨٩ كيفية الحكم و القضاء].

وقد يقال: ان من آثارها ونتائجها أثرين آخرين:

الأول: الغيبة: وهو ما اذا رأيت مسلماً قد تصرف في ملكه تصرفاً يدل على الطهارة كما لو صلى في ثوب أو أكل طعاماً بعد غياب سابق لم تره فيه. وكان الثوب نجساً وتحتمل أنت انه قد طهره حال غيابه عنك. فيدل تصرفه ذاك على الطهارة.

فقد يقال: ان هذا ناشئ من قاعدة اليد، لأنه كما تكون هذه القاعدة سبباً لقبول القول كذلك تكون سبباً لقبول الفعل. لو صح التعبير.

الا ان الصحيح ان ذلك وان كان صحيحاً الا ان سببه ليس هو قاعدة اليد، بل حمل المسلم على الصحة في أفعاله، وهي قاعدة أخرى مسجلة في الفقه. ومن هنا قد تفترق عن اليد، فيما لو لم يكن الشيء الذي تصرف فيه يد عليه بل كانت اليد لغيره. فانه ينتج القول بالطهارة مع ذلك.

الثاني: سوق المسلمين: الدال حسب ما نطقت به الروايات المعتبرة على صحة ما يباع فيه، وجواز شرائه واستهلاكه. على تفصيل ليس هنا محله، ولعلنا نعقد له فصلاً مستقلاً.

والمهم الاشارة الى ان هذا أيضاً ليس بقاعدة اليد، بل ان قاعدة سوق المسلمين، قاعدة منصوص عليها بحيالها، وان كانت ملازمة لليد غالباً، الا ان الحكمة في ذلك هو ـ حسب فهمنا ـ حمل فعل المسلم على الصحة كما في الأثر الأول وليس لوجود اليد أثر يذكر.

إذن، فالمهم في اليد هو الآثار الثلاثة السابقة. مع بعض الفروق بينها مما قد يتضح فيما يلي من البحث، كما قد تتضح بعض التفاصيل، فيما كان ذكرها مجملاً فيما سبق، أو لم نشر اليه إطلاقاً.

أدلة الحكم الأول:

وهو دلالة اليد على الملكية. فبالرغم من انه أوضح أحكامها. إلا اننا ينبغي ان نشير اليه إجمالاً.

شبكة ومنتديات جامع الأئمة (ع)

فانه مما يوافق عليه عرف العقلاء، وسيرة المتشرعة، وعليه الاجماع فقهياً. مضافاً الى دلالة الروايات السابقة عليه وأكثرها مما هو معتبر سنداً.

وأوضحها في العموم قوله في موثقة يونس بن يعقوب: ومن استولى على شيء منه فهو له. بعد التجريد عرفاً عن خصوصية المورد. والاستيلاء عبارة عن السلطنة واليد، وحكمها هو الملكية المدلول عليها بقوله (فهو له).

ولا يضر ذلك: ان الرواية تتحدث عن الموتى، والموتى لا يد لهم على أموالهم. فان جوابه: انها تتحدث عنهم حال حياتهم وحال وجود يدهم بطبيعة الحال. فقوله ـ مثلاً ـ : ما كان من متاع النساء فهو للمرأة. يعني ما كان تحت يد المرأة في حياتها من متاع النساء فهو محكوم شرعاً انه (للمرأة) أو ملك لها، فيكون لورثتها بعد موتها. وكذلك الحال في الرجل.

والحكم بالملكية نتيجة لتحقق اليد مطبَق في عدد من هذه الروايات.

كقوله في معتبرة مسعدة بن صدقة: وذلك مثل الثوب يكون عليك قد اشتريته وهو سرقة. فهذا من جريان هذه القاعدة اما على نفسه أو على بائع الثوب له.

وقوله في صحيحة جميل بن صالح (فهو له) عن الدينار الذي يجده الرجل في صندوقه بدون أ ن يكون تحت تصرف أحد غيره.

وقوله في صحيحة محمد بن مسلم: **قال: سألته عن الدار يوجد فيه الورق. فقال: ان كانت معمورة فيها أهلها فهي لهم.**

الى غير ذلك من التعابير.

أدلة الحكم الثاني:

وهو قبول قول ذي اليد كامارة نوعية معتبرة أو حجة شرعاً. وهذا متسالم عليه فقهياً ومتشرعياً الى حد يحرز وجود الاجماع فيه، ولا نعرف ان فيه مخالفاً. بل لعله اجماع علماء المسلمين. وعليه العرف والسيرة العقلائية أيضاً.

مضافاً الى قوله في صحيحة اسحاق بن عمار، يسأل عنها أهل المنزل لعلهم

يعرفونها. وهو في المال الذي وجده الفرد في منزل غيره فانه كانت تحت يدهم قبل ان يأخذه.

الا ان الاستدلال بهذه الصحيحة لا يخلو من مناقشة:

أولاً: ان المال كان مذخوراً في الأرض وبعض نواحي الدار بدون علم ساكنيها على الظاهر، ومع عدم علمهم يشك في صدق اليد عليه عرفاً. والشك في علمهم شك في ذلك أيضاً. فالأمر مشكوك كبرى وصغرى. وما لم يحرز حصول اليد لم تترتب آثارها. بل يكون مقتضى الأصل عدمها.

ثانياً: ما ذكره بعضهم من انه لو كان ذلك إعمالاً لقاعدة اليد لكان اللازم دفعه اليهم بدون ان يسألهم. لأن حكم اليد هو الحكم بالملكية، ومقتضاه وجوب التسليم لا السؤال.

ثالثاً: معارضتها بصحيحة العيص بن القاسم السابقة، قال: سألته عن مملوك ادعى انه حر ولم يأت ببينة. أشتريه؟ قال: نعم.

فان مقتضى يده على نفسه قبول قوله فيها بدون ان يحتاج الأمر الى بينة. الأمر الذي يدل على عدم قبول قول ذي اليد أحياناً. فتأمل.

ومن هنا أمكن القول بأن سؤال أهل الدار عن المال الذي في دارهم ليس من باب كونهم ذوي يد عليه، بل من باب الفحص عما هو ضائع. وهم أولى الناس بالسؤال ولو لاحتمال كونهم قد ذخروا المال عن علم وعمد.

وقد يقال: بأن صحيحة العيص ومثلها رواية حمزة بن حمران السابقة، ستكون دليلاً على عدم قبول قول ذي اليد فيما كان تحت يده.

الا ان هذا ليس بصحيح لوجوه منها:

أولاً: ان العبد الذي إدعى الحرية يُتصَور له شكلان من اليد: أحدهما: يده على نفسه. والأخرى: يد البائع عليه.

ومن الممكن القول عرفاً ان يد الإنسان على نفسه ليست يداً عرفية، بل ان حصل قبول قوله في نفسه فلقواعد أخرى فقهية غير قاعدة اليد، كالأخبار فيما لا يمكن ان يعرفه غيره. والا فيد الفرد على نفسه غير متحققة. وهذا ثابت عقلاً أيضاً

شبكة ومنتديات جامع الأئمة (ع)

لاستحالة اتحاد ذي اليد مع ما له يد عليه. فتأمل.

وإذا انتفت يد العبد على نفسه، بقيت اليد الأخرى لمولاه، أو بائعه وهو يدعي انه عبد مملوك له. فتقبل دعواه بقاعدة اليد أو بسوق المسلمين.

ثانياً: انه مع التنزل عن الإشكال الأول، تصبح المسألة مسألة تعارض بين دعوى العبد ودعوى مولاه. وان لم تعرض على القاضي.

فإذا أخذنا بقاعدة اليد في الجانبين، كانت المسألة من التداعي. لأن دعوى كلاً منهما موافق لقاعدة اليد فيتحالفان ان لم يكن لأحدهما بينه.

وان أخذنا بقاعدة اليد من جانب المولى فقط، كان قوله خلاف الأصل، فعليه البينة لا على العبد. الا ان يقال: انه لم يدع شيئاً في الفرض. بل الكلام كان من قبل العبد فقط، وكل شيء يدعى فالأصل عدمه، فيصبح العبد مدعياً. وعليه البينة.

وعلى أي حال، فالرواية أقرب لإجراء قاعدة اليد من جانب المولى فقط، دون عبده، فلا تكون معارضة لما سبق.

فهذا هو حاصل الدليل على الحكم الثاني. مضافاً الى أدلة دالة على قبول قول ذي اليد في مختلف الموارد، كالطهارة والنجاسة ودفع الزكاة والكيل والوزن ونحوها كثير مما لا مجال للتوسع فيه.

واما الحكم الثالث، وهو المتعلق بالمدعي والمنكر، فمجاله كتاب القضاء، وليس الآن.

فهم الروايات

يحسن بنا ان نعرض بعض الأسئلة حول بعض الروايات السابقة ونحاول الجواب عليها، ضمن أمور:

الأمر الأول: ان معتبرة مسعدة بن صدقة، تؤسس قاعدة غير قاعدة اليد فلماذا استدللنا بها عليها.

وتلك القاعدة هي قاعدة الحلية أو أصالة الحل، وقد فهم منها الفقهاء انها

بدرجة الأصل وليست بدرجة الإمارة. وليس هنا محل بحثه.

وانما المهم الآن هو اننا لو سرنا في الأمثلة الثلاثة التي ذكرها الإمام عليه السلام لقاعدة الحل، لم تكن منها منطبقة على اليد الا المثال الأول ولم يذهب الى الجواز نتيجة لها بل نتيجة لأصالة الحل. ومعه لا يثبت إجراؤه لقاعدة اليد في المثال.

وجوابه: اننا إما ان نقول: ان للفرد يد على نفسه بحيث يقبل قوله في نفسه بصفته ذو اليد. أو لا نقول بذلك.

فان قلنا بذلك كانت جميع الأمثلة منطبقة على قاعدة اليد، لأن الحر ان ادعى انه عبد أو المرأة ان إدعت انها أجنبية وليست أختاً ولا بنتاً مثلاً. كان قولهما مقبولاً.

وأما الاحتمالات الأخرى في الرواية، كاحتمال سرقة الثوب وقهر العبد، فهي مجرى لقاعدة اليد نفسها.

واذا تم ذلك، لم يبق دليل على تحقق قاعدة الحل خارج قاعدة اليد. الا اطلاق (**كل شيء حلال**)[1] الذي يمكن تقييده أو اجماله نتيجة للقرينة المتصلة بهذه الأمثلة.

واذا لم نقل بثبوت يد الفرد على نفسه، كانت بعض الأمثلة خارجة عن قاعدة اليد. ولكن يمكن الاستدلال بالصحيحة على هذه القاعدة بأحد تقريبين:

التقريب الأول: ان الأمثلة المحتوية على قاعدة اليد، ممضاة من قبل الإمام عليه السلام. لأنها مذكورة كأمثلة للحل، ونحن نعلم ان السبب الرئيسي للحل فيها هو اليد. لما ثبت في محله من تقدم الامارة على الأصل حتى في مورد التصادق. فلا يبقى لأصالة الحل من الأمثلة الا الموارد الأخرى.

التقريب الثاني: ان القاعدة العامة للحل ليست قاعدة محددة، انما المهم هو وجود الحل اجمالاً ما لم يثبت التحريم. ولذا يقول: والأشياء كلها على هذا. ومن المعلوم ان عدداً من الأشياء يكون السبب في الحكم بالحلية لها قواعد فقهية عديدة منها امارات ومنها أصول عملية.

نعم، إذا لم توجد أية قاعدة، كانت قاعدة الحل وحدها محكمة. ومعه

---

[1] [الوسائل: ج ١٢. أبواب ما يكتسب به. الباب ٤. الحديث ١].

شبكة ومنتديات جامع الأئمة (ع)

فالحديث عن حلية عامة قد تندرج فيها قاعدة اليد وغيرها. إذن فقاعدة اليد مذكورة في الجملة كدليل على الحلية، وهو المطلوب.

هذا، ولكن كلا التقريبين، لا يخلوان من إشكال. الأمر الذي قد يُسقط هذه الصحيحة عن الدلالة على حجية قاعدة اليد.

الأمر الثاني: يقول في رواية مسعدة: والمملوك عندك لعله حر باع نفسه. فكيف يبيع الفرد نفسه؟

قد يسلم الفرد نفسه الى بائع الرقيق لبيعه مع الرقيق، لقاء مال يستلمه منه، ويكون الثمن للبائع، والفرق بين المالين له. فيكون قد باع نفسه، ويكون المال الذي يأخذه له حسب زعمه عادة، أو لأبيه بصفته ولياً له حسب زعمه. أو يُصرف المال في هدف كان قد أخذه هذا الفرد بنظر الاعتبار حين حاول بيع نفسه.

الا ان الحر لا ثمن له ويحرم أخذ المال بازائه، سواء له أو لغيره الا ان يكون كافراً قد أسره الجيش المجاهد، وحكم الولي باسترقاقه وهو السبب الوحيد للاسترقاق في الاسلام، كما سبق في غضون هذا الكتاب.

ومعه تكون عملية بيع النفس باطلة. وهومحل الشاهد في الرواية الآن.

الأمر الثالث: قال في صحيحة جميل بن صالح: رجل وجد في منزله ديناراً. قال: يدخل منزله غيره؟ قلت: نعم كثير. قال: هذا لقطة.

وهذا قد يعني اشتراط ان لا يكون معه غيره لجريان قاعدة اليد. إذ لو كان هذا الشرط غير متحقق أمكن جريانها رأساً والحكم بأن الدينار له على كل حال. ولما كان هذا الشرط غير متحقق، حكم الامام عليه السلام، بكونه لقطة، ومثله السؤال عن الصندوق الذي يضع فيه المال، الا ان الراوي السائل افترض حصول الشرط فيه، وهو انه لا يشاركه فيه أحد. فحكم الامام عليه السلام بكون الدينار له.

ويزيد في الطين بلة، ظهور الرواية بأن الكثرة والقلة، ليس لها دخل في الشرط وانما المهم وجود الغير اجمالاً. فان وجد ولو واحد معه، لم يمكن جريان قاعدة اليد. وهذا هو المستظهر من قوله: يدخل منزله غيره. وقوله: يدخل أحد يده في صندوقه غيره. فالمهم وجود الغير ولو كان واحداً.

وهذا يعني الغاء قاعدة اليد مع الكثرة وانحصار أثرها مع الوحدة. إذ مع عدمها أصلاً، لا يكون الدينار له حتى مع الوحدة.

وهذا مبني على حجية القاعدة من باب الظن النوعي، او حساب الاحتمالات، الكاشف عنه وجود الغير. وحين يضعف احتمال تأثير اليد، يكون حكمها ملغياً. ومن الواضح انه لو شارك واحد فقط. يعود الاحتمال الى ٥٠٪ وهو خال من الظن فضلاً عن العلم. هذا فضلاً عما إذا شاركه المتعددون.

والرواية معتبرة السند، وقابلة للتجريد عن الخصوصية، الا انه يكون فقط من زاوية اختلاف الأزمنة والأمكنة. وأما تجريدها من صورة التعدد الى كل صور ضعف الاحتمال، فهذا مما لا يمكن. لجريان العرف على جريانها حتى في مثل ذلك. لا نخرج به الا في مورد الرواية. وهو أمثال تلك الحادثة.

فان قيل: ان هذا التجريد ان كان مستظهراً من الرواية كان مخصصاً للفهم العرفي والسيرة.

قلنا: ان هذا المقدار من المخصص لا يكفي للنهي عن السيرة. فان النهي عنها يحتاج الى دليل واضح ومعتبر بحيث يستطيع ان يقاوم السيرة ويردع عنها. فلو بقينا نحن وهذه القاعدة، أمكننا ألّا نعمل بالرواية اطلاقاً، إلا ان مقتضى حجيتها هو ذلك، وأما تعميمها الى غير موردها، فمما لا سبيل اليه.

ويهون الخطب أيضاً، ما قد يقال من معارضتها بصحيحة محمد بن مسلم السابقة: سألته عن الدار يوجد فيها الورق. فقال: ان كانت معمورة فيها أهلها فهي لهم. من دون ان يفصل أو يقيد بصورة دخول الغير. جرياً مع قاعدة اليد. فيمكن ان تحمل صحيحة جميل على ضرب من الاستحباب أو الاحتياط الاستحبابي.

إلا ان الصحيح، هو ان صحيحة جميل قابلة لتقييد صحيحه محمد ابن مسلم. فتختص الأخيرة، بما إذا لم يدخل أحد غير أهل الدار.

وقد يقال: ان صحيحة جميل خاصة بما إذا كان واجد الدينار صاحب اليد، وهذه عامة، فتتقيد بها، ومعه يختص شرط الانفراد بهذه الصورة، وهو ما إذا كان الواجد صاحب اليد نفسه.

ومنتديات جامع الأئمة (ع)

وهذا كلام وجيه، الا ان العرف لا يكاد يجد فرقاً بين الموردين الا ان يناقش بجريان قاعدة اليد عرفاً على نفس الواجد. فتكون صحيحة جميل ذات حكم تعبدي خارج العرف حتى في صورة كونه له، وفي مثله لا تكون مقيدة لقاعدة اليد العرفية، ولا متعرضة لها. الا ان هذا أيضاً على خلاف الفهم العرفي. فالصحيح هو اشتراط عدم الكثرة في مورد الرواية.

الأمر الرابع: قال في صحيحة محمد بن مسلم: وان كانت خربة قد جلا عنها أهلها، فالذي وجد المال أحق به.

فقد يقال: ان مقتضى قاعدة اليد هو دفعه الى الأهل السابقين، لأنهم كان لهم يد على ذلك المال. أو سؤالهم عنه على الأقل. وكلا الأمرين غير مذكورين في الرواية، الأمر الذي قد يدلنا على الغاء قاعدة اليد أساساً أو في بعض الصور.

الا ان الصحيح خلاف ذلك، إذ لا حكم لقاعدة اليد الا مع احرازها. وهي غير محرزة في المورد كما هو واضح لاحتمال تقدم وجود المال على تلك السكنى السابقة واحتمال تأخره عنها. واحتمال عدم علمهم به أصلاً، الأمر الذي استشكلنا معه بصدق اليد. وإذا لم تكن اليد محرزة فلا حكم لها. وكان الواجد أحق بالمال.

تفاصيل أخرى

ينبغي ان لا ننسى بعض التفاصيل الأخرى لقاعدة اليد، ونحن بصدد البحث عنها. ويخطر لي فعلاً أن أذكر هذه التفاصيل ضمن أمور متسلسلة حسب الترقيم السابق. وقد سبق قبل هذا العنوان أمور أربعة:

الأمر الخامس: ان اليد قد تكون سبباً للملك أحياناً. الا ان هذا الحكم غير قاعدة اليد المبحوث عنها كما سنوضح وان اشتركت معها في عنوان اليد.

فان اليد تكون سبباً للملك، في حيازة غير المملوك وإدخاله تحت اليد. في عدة موارد:

المورد الأول: في المباحات الأصلية المنقولة، كالأخشاب والأحجار وغيرها.

فان حيازتها مع قصد الملك ولو ارتكازاً، كاف في حصول التملك، نعم لو لم يوجد هذا القصد أصلاً، أشكل الحكم بحصول الملك، ومقتضى الاستصحاب عدمه. الا انه لو ادعى القصد وجب القبول منه لأنه مما لا يعرف الا منه .

المورد الثاني: في الأراضي الموات. فانها تكون ملكاً لمن أحياها. وأما مجرد الحيازة فلا تكفي في الملكية عند مشهور الفقهاء وانما تفيد حق الاختصاص. واستفادته من قوله[1]: **(من أحيا أرضاً فهي له)** متوقف على استفادة الشرطية ذات المفهوم، أو القول بمفهوم الوصف، وهو كما ترى.

وعلى أي حال، فاليد أنتجت حق الاختصاص، الذي قلنا في فصل سابق انه من نوع الملكية الا انه فاقد لرسوخها وكمالها. حتى يمكن المعاوضة عليه، ولكن يكون للمشتري ما للبائع من الحق دون زيادة.

المورد الثالث: ما أعرض عنه المالك، فخرج بذلك عن الملكية، وأخذه غيره فدخل في ملك الثاني.

وهذا يدلنا على أمرين:

أحدهما: ان انتفاء اليد عن علم وعمد، يكون سبباً لانتفاء الملك بناء على ما هو الصحيح من ان الإعراض سبب لذلك، فللإنسان ان يفك يده عن ملكه وإذا حصل ذلك خرج المملوك عن ملكه.

ثانيهما: ان حصول اليد سبب لحصول الملكية. وهذا محل الشاهد الآن، لأنه يشبه المباحات العامة، إذ المال بالاعراض أصبح من المباحات العامة. وبالحيازة يدخل في الملكية.

ولو كان المحاز هنا مما أسقط الشارع المقدس ملكيته ثبت للحائز حق الاختصاص.

المورد الرابع: المال المجهول المالك. وهو المال الذي له مالك الا انه لا يتعين في فرد معين، بل هو ملك مجموعة ضخمة من الناس لا على التعيين، بحيث لا يعقل ارجاعه اليهم أو سؤالهم عنه.

---

[1] [الاستبصار للشيخ الطوسي: ج ٣. الباب ٧٢. أحاديث عدة في الباب].

شبكة ومنتديات جامع الائمة (ع)

وسبب حصوله وان كان هو الغصب بالأصل، الا ان عدم تعيين المالك تحت أي عنوان محدد يمكن الفحص عنه دون حرج، جعله يختلف حكماً عن الغصب الفردي لكون مالكه محدداً يمكن الفحص عنه بدون حرج. بخلاف مجهول المالك.

الا ان حيازة مجهول المالك، وحدها لا تكفي للتملك ولو مع نية التملك. لأن الحائز يعلم ان هذا المال مملوك لغيره وان كان المالك مجهولاً، فكيف يصح منه نية التملك عليه.

وبهذا يختلف عن الصور السابقة، إذ في هذه الصورة يحتاج حصول التملك بالقصد الى شرط معين وهو إذن الولي العام بالحيازة وقصد التملك. لأن هذا المال بعد ان انفك عن مالكيه غصباً، لم يكن له ولي الا الولي العام، وهو ولي الغائب. والمالك هنا غائب أو بحكمه. فتكون له الولاية فيه. فله ان ينوي هو التملك عليه، كما يمكن ان يأذن بنية التملك لغيره. وهذا هو المتبع الآن في العصور الحاضرة مع كثرة هذا النوع من الأموال فيها.

الأمر السادس: في عموم قاعدة اليد وشمولها، لغير الأعيان المملوكة، مما يكون تحت اليد. كالمنافع من ناحية ومن يكون تحت يده من البشر كالزوجة والأولاد والعمال وغير ذلك. وهذا ينتج ترتب آثار قاعدة اليد الثلاثة السابقة كل بحسبه.

فلو كان الشيء قابلاً للملك كالمنافع المحللة أمكن الحكم بملك ذي اليد. وان لم تكن محللة كان له فيها حق الاختصاص، الا إذا كان الانتقال اليه بمعاملة فاسدة.

ومن ناحية البشر يمكن قبول قوله فيهم من ناحية عدالتهم وبلوغهم وانتسابهم اليه وغير ذلك. كما يكون تعيين المدعي من المنكر طبقاً لقاعدة اليد، كما لو تداعى اثنان صبياً ساكناً مع أحدهما، كان ذو اليد منكراً والآخر مدعياً.

والظاهر: ان على كل ذلك حكم العرف وسيرة المتشرعة والعقلاء. أما بالنسبة الى المنافع فواضح، لأنها من جملة الماليات التي يمكن دخولها تحت اليد عرفاً، ودخولها تحتها بدخول العين.

وأما بالنسبة الى البشر، فلا ينبغي ان يشك في قبول قول ذي اليد فيهم لا من باب الوثاقة، بل من باب التعبد بقوله بهذه الصفة. الأمر الذي يدلنا على انه صاحب

يد عقلائياً، فيكون تشخيص المدعي والمنكر فقهياً مترتبا على ذلك، سواء رتبه العقلاء فعلاً في محافلهم أم لا.

الأمر السابع: في اليد العادية.

فلو كان شخص غاصب جعل تحت يده أموالاً مسروقة، وهو معنى اليد العادية، يعني بسبب العدوان فهل يكون قوله مقبولاً فيها أم لا؟

المشهور والصحيح هو ذلك فيما يصح منه ذلك. وانما يصح في غير الملكية بعد العلم بكونه غاصباً، فلو قال: هو ملكي أو تحت اجارتي أو أجرته لغيري لم يقبل حتماً. واما لو قال: هذا طاهر أو نجس أو هو ملك فلان أو عمر الولد أو البنت مثلاً كذا وكذا، مما له أثر شرعي ويمكن تعرفه عليه، كان حجة.

والدليل على الحجية، هو السيرة العقلائية غير المنهي عنها شرعاً، بل يمكن ان يقال بوجود سيرة المتشرعة عليه.

وإذا تم ذلك، امكن ان تطبق قاعدة المدعي والمنكر عليه، لا على المالك لفرض ان المالك ليس ذا يد في ذلك الحين.

إذن فأثران من الآثار الثلاثة، لقاعدة اليد يمكن ان تترتب، دون الأول، وهو الحكم بالملكية، لأن المفروض العلم بعدمها أو قيام الحجة على العدم بامارة سابقة رتبة على قاعدة اليد.

هذا، ولا شك اننا الى هنا لم نستوعب جميع تفاصيل قاعدة اليد، الا ان تعريفها والمهم من شرائطها وتفاصيلها، قد تم المرور عليه، والحمد لله وهذا يكفي فيما يناسب موضوع هذا الكتاب.

شبكة ومنتديات جامع الأئمة (ع)

فصل
سوق المسلمين

(سوق المسلمين) من القواعد الفقهية الظاهرية، بمعنى انها حجة في حال الشك كحال أي حكم ظاهري آخر.

ومؤداها جواز الشراء من المسلم أو من سوق المسلمين وان كان المشتري يحتمل ضمناً ان المبيع فيه جانب من جوانب الحرمة، كما لو كان مغصوباً أو كان اللحم ميتة أو كان الطعام متنجساً بحيث يتعذر تطهيره ونحو ذلك من الإشكالات.

ومقتضاها أو حكمها ان يحمل المسلم البائع على الصحة وانه لا يعرض المتاع للبيع الا محللاً من جميع الجهات.

والشك في ذلك يتصور على أقسام:

القسم الأول: الشك في كون المتاع مسروقاً أو مغصوباً أو مجهول المالك أو فيه خمس أو زكاة غير مدفوعة، أو من المال المختلط بالحرام ونحوه.

وهذا كله مدفوع بقاعدة اليد التي بحثناها في الفصل السابق. وهي جارية وأثرها تحليل المتاع وصحة المعاملة، سواء كانت بيعاً او أي شيء آخر. ما لم يعلم المشتري بوجود الحرام فيه، كله أو بعضه، فيشمله حكمه.

والحكم اجمالاً في الحرام هنا، هو وجوب ايصاله الى مستحقه فان كان مغصوباً وجب ارجاعه الى صاحبه أو الفحص عن صاحبه ولا يجوز ارجاعه الى البائع.

وان كان فيه خمس أو زكاة، وجب على المشتري دفعها، وله ان يرجع بها على البائع.

وان كان المال مجهول المالك، فمن الناحية العملية يجب دفعه الى الحاكم الشرعي أو قبضه بإذنه.

وان كان من المال الحلال المختلط بالحرام. فان كانت النسبة هي الخمس فأقل يعني ٢٠٪ ... حلَّ بدفع خمسه. وان كانت أكثر وجب الدفع حتى نعلم بالحلية أعني حلية الباقي. فيجزي هنا دفع الأقل لو تردد الأمر بين نسبتين مثل ٤٠٪ أو ٤٥٪، ويجزي دفع ٤٠٪ من المال الى المستحق وهو اما الحاكم الشرعي أو الفقراء أو المصلحة الاسلامية العامة للمجتمع.

واما مع الشك بوجود الحرام وعدم وجوده أساساً، فيجوز الشراء ولا يجب السؤال من البائع للتحقق من وجوده. وذلك لحجية قاعدة اليد، الدالة على الملكية الصحيحة لما يبيعه وليس هذا من قاعدة (سوق المسلمين) كما سنشير، وان ارتبطت بالسوق عملياً.

القسم الثاني: الشك في الحيوان الذي نشتريه بقصد أكل لحمه، هل هو مأكول اللحم أم لا ؟ كبروياً أم صغروياً.

والمراد من الشك كبروياً، هو أن نعرف نوع الحيوان الا اننا نشك انه مما يؤكل لحمه أو لا كالزرافة والكنغر مثلاً.

والمراد من الشك صغروياً، هو ان لا نعرف نوع الحيوان فان كان جملاً جاز أكل لحمه وان كان زرافة أو حيوان اللاما مثلاً لم يجز وهكذا.

الا ان هذا الشك في حلية الأكل لا دخل له في صحة المعاملة. بل المعاملة صحيحة على أي حال، وليس لقصد المشتري ان يأكل من لحمه دخلاً في ذلك، بعد أخذ أمرين بنظر الاعتبار:

الأمر الأول: لو كان الحيوان حرام اللحم يقيناً وكان المشتري قاصداً أكله يقيناً أو اشترط ذلك ضمن العقد، كانت المعاملة باطلة.

والمراد باليقين: اليقين العرفي أو قيام الحجة الشرعية عليه. فان حصل اليقين الكامل، كان ذلك أشد ثبوتاً.

الأمر الثاني: اننا لو شككنا في نوع الحيوان المباع، بالنحو الثاني، كان من بيع

شبكة ومنتديات جامع الأئمة (ع)

المجهول الذي لا يصح، فلا بد من التأكد من نوعيته قبل بيعه ليصح البيع.

القسم الثالث: من أشكال الشك في المبيع: الشك في حصول الحرمة العرضية على المبيع قبل البيع، كالنجاسة غير القابلة للتطهير أو كون الطعام مضراً بحيث يحرم أكله أو شربه كبروياً أو صغروياً.

ونريد بالكبرى اننا قد نجهل ان هذا النوع من النبات أو ذلك مضر أو غير مضر. وبالصغرى: ان نعرف نوع المبيع وانه سليم بطبعه، الا انه لعله تعفن بشدة أو أضيفت اليه مادة مضرة أو نحو ذلك، فأصبح حرام التناول.

وعلى العموم، فان هذه الشكوك لا تؤثر على صحة المعاملة اذا أخذنا بعض الأمور بنظر الاعتبار:

الأمر الأول: انه اذا كان الطعام حراماً، ولكن المشتري أخذه بعنوان ان يأكله أو اشترط ذلك في العقد، بطلت المعاملة.

الأمر الثاني: ان الطعام اذا كان مضراً سقط عن القيمة. فاذا لم يكن له قيمة، كان دفع الثمن بازائه أكلاً للمال بالباطل.

الأمر الثالث: إذا علم البائع أو شك في عروض أي نقصان خفي على المشتري وخاصة ما كان من المحتمل ان يؤدي الى الحرام كأكل النجس أو أكل المضر. وجب عليه ان يبين ذلك للمشتري. فان بينها له، صحت المعاملة بعد أخذ الأمرين السابقين بنظر الاعتبار. وسقط تكليف البائع أمام الله تعالى أيضاً ببيانه. وانتقل تكليف الحرمة الى المشتري اذا أراد ان يورط نفسه بها.

وكلا هذين القسمين الأخيرين، كالأول، ليس من قاعدة سوق المسلمين. فإذا عرض المسلم المادة لا يدل ذلك على جواز استعمالها أو أكلها. بأي سبب من الأسباب السابقة او غيرها.

القسم الرابع: الشك في التذكية، بعد اليقين بقابلية الحيوان للتذكية وحلية أكل لحمه.

ويشمل ذلك، حلية اللحم والشحم والعظم والجلد وكل ما يتنجس على فرض كونه ميتة.

وهذا من موارد قاعدة سوق المسلمين. فلو شك المشتري بصحة تذكية القصاب كان له البناء على الصحة ولا يجب عليه السؤال والفحص عن كيفية الذبح مثلاً.

وتعتبر هذه القاعدة من الامارات المتقدمة أو الحاكمة على الأصول العملية، كأصالة عدم التذكية لأننا لو بقينا والأصول العملية كان اللازم الاجتناب عن اللحم لأصالة عدم التذكية الناشئة من استصحاب عدمها من حال الحياة او من العدم الأزلي، كما هو مبحوث في علم الأصول على إشكال سنذكره.

الا ان هذا الأصل محكوم لقاعدة سوق المسلمين، التي هي امارة حاكمة عليه.

الا ان أصالة عدم التذكية في نفسها محل إشكال، وان تسالموا على صحتها وكان الأحوط تطبيقها، الا ان أساسها النظري لا يخلو من نقاش. اذ قد يقال: ان جريان الاستصحاب من حين الحياة غير تام لتغير الموضوع، كما ان استصحاب العدم الأزلي غير جار كما هو محقق في علم الأصول، وحتى لو جرى استصحاب عدم التذكية.

فان غاية ما يثبته هوعدم حصول التذكية وهو لا يثبت عنوان الميتة المحرمة الا بالأصل المثبت. أي اللازم العقلي، وهو ليس بحجة.

يضاف الى ذلك استصحاب الحلية في حال الحياة، إذ لم يثبت حرمة أكل الحي، والأصل الجواز. وهو أصل لفظي مضافاً الى الأصل العملي، فنستصحب أثره الى ما بعد الموت، والمفروض اننا لا نعلم بموضوع الحرمة وهو عدم التذكية، فتأمل.

القسم الخامس: من الشك في المبيع: انه من نوع الحيوان غير المأكول اللحم. أما بالنسبة الى ما يؤكل من الحيوان، أو مما يلبس يعني الوبر والجلد ونحوه. بعد احراز التذكية أو بدونه.

فلو شككنا ان اللحم من مأكول اللحم كالبقرة أو غيره كالفقمة، كان مقتضى قاعدة سوق المسلمين هو البناء على الحلية، بالرغم من جريان أصالة عدم الحلية كما قيل.

شبكة ومنتديات جامع الائمة (ع)

وكذلك لو شككنا في قماش أو حزام أو شيء آخر انه من جلد أو شعر أو وبر أو ريش مما يؤكل لحمه أو من غيره، بنحو الشك صغروياً. يعني مثلاً لا نعلم انه ريش الحمام أو ريش الصقر. كان مقتضى قاعدة سوق المسلمين هو البناء على الحلية، بالرغم من جريان أصالة عدم الحل، كما قيل، وجريان استصحاب اشتغال الذمة مع الصلاة فيها. الا ان الصلاة فيها تكون مجزية، لقاعدة سوق المسلمين.

وأما لو كان هذا الشك كبروياً. كما لو علمنا ان الريش ريش الهدهد مثلاً، وشككنا انه مما يؤكل او لا، لم يكن لهذه القاعدة أثر، وانما يجب السؤال من المجتهد عن هذه الجهة.

ولو صح حمل البائع في مثل ذلك على الصحة، وانه لم يأت بهذا الريش مثلاً، الا بعد ان تأكد ان الهدهد مما يؤكل لحمه. إلا ان هذا تابع لما يعرفه اجتهاداً أو تقليداً، فالبناء على ما يعتقده غير صحيح. ما لم يعلم المشتري باشتراكهما في الاجتهاد أو التقليد.

ويشمل هذا القسم من الشك والقسم السابق ما يعمل من أجزاء الحيوان من المأكولات في المطاعم أو الأطعمة المستحضرة إذا كانت من صناعة المسلمين. ومثاله: ما إذا أحتملنا ان المنفحة الموضوعة في الجبن غير مذكاة، وهو ملحق بالقسم الرابع من الشك. أو انها مأخوذة من حيوان غير مأكول اللحم، وهو القسم الخامس. وعلى أي حال، يمكن البناء على حليته وأكله بدون وجوب السؤال. وقد عرفنا ان هذين القسمين الأخيرين من الشك هما مورد القاعدة التي نتحدث عنها.

دلالة الأخبار:

ولا ينبغي ان يفوتنا أن نستشهد ببعض الأخبار الدالة على ذلك: منها صحيحة محمد بن أبي نصر[1]، قال: **سألته عن الرجل يأتي السوق فيشتري جبة فراء**

---

[1] [الوسائل: ج ٢. كتاب الطهارة]. أبواب النجاسات. الباب ٥٠. الحديث ١.

لا يدري أذكية هي أم غير ذكية. يصلي فيها ؟ فقال: نعم. ليس عليكم المسألة. ان أبا جعفر كان يقول: ان الخوارج ضيقوا على أنفسهم بجهالتهم. ان الدين أوسع من ذلك.

وعن أبن أبي حمزة[١]: **ان رجلاً سأل أبا عبد الله عليه السلام: وأنا عنده عن الرجل يتقلد السيف ويصلي فيه. قال: نعم. فقال الرجل: ان فيه الكيمخت. قال: وما الكيمخت. قال: جلود دواب منه ما يكون ذكياً ومنه ما يكون ميتاً. فقال: ما علمت انه ميتة فلا تصل فيه.** أقول: معناه: انه مع الشك تجوز الصلاة فيه كما سنوضح.

وصحيحة اسحاق بن عمار[٢]عن العبد الصالح عليه السلام انه قال: **لا بأس بالصلاة في الفراء اليماني وفيما صنع في أرض الإسلام. قلت: فان كان فيها غير أهل الاسلام. قال: إذا كان الغالب عليها المسلمين فلا بأس.**

وصحيحة ابن أحمد بن محمد بن أبي نصر[٣]، عن الرضا عليه السلام قال: **سألته عن الخفّاف يأتي السوق فيشتري الخف. لا يدري أذكي هو أم لا. ما تقول في الصلاة فيه، وهو لا يدري؟ أيصلي فيه؟ قال: نعم. أنا أشتري الخف من السوق ويصنع لي وأصلي فيه وليس عليكم المسألة.**

وعن اسماعيل بن عيسى[٤] قال **سألت أبا الحسن عليه السلام عن جلد الفراء يشتريها الرجل في سوق من أسواق الجبل. أيسأل عن ذكاته إذا كان البائع مسلماً غير عارف؟ قال: عليكم أنتم ان تسألوا عنه إذا رأيتم المشركين يبيعون ذلك. واذا رأيتم يصلون فيه فلا تسألوا عنه.**

الى غير ذلك من الأخبار وهي عديدة.

وينبغي التعليق على ذلك بعدة أمور:

الأمر الأول: فيما يدل على عموم القاعدة من هذه الروايات.

---

[١] المصدر: الحديث ٣.

[٢] المصدر: الحديث ٥.

[٣] المصدر: الحديث ٦.

[٤] المصدر: الحديث ٧.

والدلالة على ذلك بعدة وجوه نذكر أهمها:

الوجه الأول: قوله‌عليه السلام: **ما علمت انه ميته فلا تصل فيه.** وهو واضح بعد ضم السؤال الى الجواب، بالقول بانه إذا لم يحصل العلم لا يحصل الحكم وهو النهي عن الصلاة. سواء كان معلوم التذكية أو مشكوكاً. بل مورد السؤال هو الشك فيكون هو أيضاً مورد الجواب. فكأنه قال: إذا كان مشكوك التذكية فلا بأس بالصلاة فيه.

الوجه الثاني: النص على عدم وجوب السؤال في عدة روايات مما سبق. ومعناه جواز ترتيب الأثر على الجواز والصحة بدون السؤال، إذ لا معنى عرفاً لالغاء السؤال الا ذلك.

لأن المتشرع إذا كان شاكاً بحصول شيء من الحرام كعدم التذكية فانه يميل نفسياً الى السؤال. فقد يحصل في نفسه تخيل وجوب هذا السؤال، والروايات تنهى عنه، وهو نهي في مورد تخيل الوجوب فيدل على الاباحة أو جواز الترك. ومعناه عدم وجوب ترتيب الأثر على ما يحصل من الشك في النفس.

الوجه الثالث: التحويل على صفة الاسلام، وانه إذا كان الغالب المسلمون، يعني الأكثرية بشكل واضح. فلا بأس.

وهذا ينتج عدة نتائج:

الأولى: انه يشترط في جريان هذه القاعدة اسلام البائع. فلو اشترينا ممن نعلم انه غير مسلم فانها لا تجري، ولذا يقول في رواية سابقة: عليكم انتم ان تسألوا عنه إذا رأيتم المشركين يبيعون ذلك.

الثانية: ان هذه القاعدة جارية ما جرت صفة الاسلام. على إشكال سوف يأتي تحقيقه بعون الله.

الثالثة: انه إذا كان الغالب المسلمون جاز الشراء ممن تشك باسلامه، إذ انه ملحق بالأعم الأغلب، يعني انه من المسلمين بحساب الاحتمالات، سواء طابق الواقع أم لا.

بل الصحيحة ظاهرة بجواز الشراء من الكافر إذا كان الغالب المسلمون، ممن

نعلم بكفره من الباعة. وعليه المشهور لصدق سوق المسلمين عندئذ. ولولا نص الصحيحة لكانت المسألة مشكلة، الا انه لابد من الفتوى على طبقها وهي الحجة.

وما قاله بعضهم[1] من جواز الشراء من الكافر دون المشكوك غريب تماماً. لأن المشكوك يجوز الشراء منه على التقديرين يعني سواء كان مسلماً أو كافراً. على ان صورة الشك من موارد سؤال السائل، كما هو واضح لمن يتأمل سؤاله. فيكون مشمولاً للجواب أيضاً.

وتمام الكلام موكول الى الفقه.

الأمر الثاني: ان الأخبار السابقة دالة على جواز شراء الفراء والجلود. إلا ان قاعدتها العامة شاملة لكل ما يشك فيه. وخاصة الشك في التذكية أو في القابلية لها. ولعلها شاملة لبعض الشكوك الأخرى التي ذكرناها فيما سبق، فيما لم تكن هناك قاعدة فقهية أخرى جارية فيها، غير هذه القاعدة.

والمهم الآن ان القاعدة كما تشمل الجلود تشمل اللحوم بعد التمسك بعموم القاعدة أو التجريد عن الخصوصية الا ان اللحوم اختصت برواية صحيحة. وهي ما عن[2] الفضلاء الثلاثة: الفضيل وزرارة ومحمد بن مسلم **انهم سألوا أبا جعفر عليه السلام عن شراء اللحوم من الأسواق ولا يُدرى ما صنع القصابون. فقال عليه السلام: كُل. إذا كان في سوق المسلمين ولا تسأل عنه.**

وقوله (كل) وهو أمر في مورد احتمال الحظر، فيدل على الجواز.. واضح في ترتيب جميع آثار التذكية إذ لا يحتمل فقهياً جواز الصلاة فيه. الا ان مورد هذه الصحيحة هو الشك في التذكية لا الشك في قابليتها.

الأمر الثالث: ان الروايات السابقة تدل على الجواز حتى مع الشك في القابلية على التذكية وغيره، لوضوح انه يسأل عن الجلود وعن الفراء ونحوها، ولم يعلم انه مأخوذ من أي حيوان هل هو قابل للتذكية أم لا، وهل هو مأكول اللحم أو لا. وهل هو من الحشرات عرفاً أم لا الى غير ذلك من الاحتمالات. ولكنها يمكن البناء فيها

---

[1] المستمسك: ج ١. ص ٣٢٨.

[2] [الوسائل: ج ١٦. كتاب الصيد والذبائح. أبواب الذبائح. الباب ٢٩. الحديث ١].

شبكة ومنتديات جامع الأئمة (ع)
على الصحة والجواز. بالرغم من الأصول النافية الجارية في موردها، كما قلنا فيما سبق.

شرط الاسلام:

يترتب على اشتراط الاسلام في السوق عدة نتائج، سبق أن أشرنا الى بعضها. ونريد هنا أن نتعرض الى تفريعين:

التفريع الأول: ان المسلم إذا كان على غير حق أو كان متهاوناً في دينه، وعرفناه بشخصه كذلك. فهل يجوز جريان القاعدة فيه أم لا؟

التفريع الثاني: ان المسلم إذا كان قد اشترى اللحم أو الجلد أو نحوه من الكافر، ونعلم انه قد عمله الكافر وباعه أيضاً، فهل تجري في مثل ذلك هذه القاعدة أم لا، عندما نشتريه من المسلم الذي أصبح مجرد واسطة بيننا وبين الكافر، بدون أي احتمال في تغيير المادة أو التصرف فيها.

أما التفريع الأول، فلا إشكال من جريان الحكم في كل مسلم بمختلف المذاهب الاسلامية، وفي جريانه في من حكم بكفره ممن يدعي الاسلام إشكال.

فان قبلنا في جريان القاعدة في الكافر مع صدق سوق المسلمين، كما قربنا فيما سبق ففي من يدعي الاسلام أولى بالصحة، وان لم نقبله للطعن في الدلالة أو لاعراض الأصحاب عاد الإشكال الى محله. وكان جريان هذه القاعدة مخالفاً للاحتياط.

وبالأخص إذا استشكلنا، كما يأتي بعد قليل في المتهاون بالدين فمثل هذا الذي حكم بكفره، يكون أولى بالمنع.

وأما الحديث عن المتهاون في الدين، فقد وردت فيه بعض الروايات التي قد يستدل فيها على المنع.

فعن عبد الرحمن بن الحجاج [1] قال: **قلت لأبي عبد الله عليه السلام: اني أدخل**

---

[1] [المصدر]: أبواب النجاسات. الباب ٦١. الحديث ٤.

سوق المسلمين أعني هذا الخلق الذين يدعون الاسلام. فأشتري منهم الفراء للتجارة. فأقول لصاحبي: أليس هي ذكية؟ فيقول: بلى. فهل يصلح لي ان أبيعها على انها ذكية؟ فقال: لا بأس ان تبيعها وتقول: قد شرط لي الذي اشتريتها منه انها ذكية. قلت: وما أفسد ذلك؟ قال: استحلال أهل العراق للميتة وزعموا ان دباغ جلد الميتة ذكاته. ثم لم يرضوا ان يكذبوا في ذلك الا على رسول الله ﷺ.

وعن أبي بصير[1]، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام: **عن الصلاة في الفراء. فقال: كان علي بن الحسين عليه السلام رجلاً صرداً لا يدفؤه فراء الحجاز، لأن دباغها بالقرظ. فكان يبعث الى العراق فيؤتي مما قبلكم بالفرو فيلبسه. فإذا حضرت الصلاة ألقاه وألقى القميص الذي يليه. فكان يُسأل عن ذلك: فقال: ان أهل العراق يستحلون لباس الجلود الميتة، ويزعمون ان دباغه ذكاته.**

إلا ان هاتين الروايتين لا تخلوان من المناقشة سنداً ودلالة، فانها من حيث الدلالة مختصة بصورة الاختلاف بالاجتهاد، وان النهي انما ورد لأن أهل العراق كانوا يزعمون ان الجلد المدبوغ بحكم المذكى وان (دباغه ذكاته) وان كان ميتة بالأصل. وبالتجريد عن الخصوصية تشمل كل اختلاف في الاجتهاد وان كانوا على مذهب واحد، ان كان على هذا المستوى بحيث يرى أحدهم النجاسة والآخر الطهارة. ويرى أحدهم الحلية والآخر الحرمة.

ولا يمكن شمول مثل هذه النصوص لمطلق التسامح في الدين. فتبقى صورة التسامح مشمولة لقاعدة سوق المسلمين كما أسسناها، الا مع حصول العلم العرفي. أي الوثوق والاطمئنان بعدم تطبيق القاعدة الشرعية على الاطلاق من قبل البائع. فيكون الناتج ملحقاً بالحرمة لا محالة.

هذا مضافاً الى بعض المناقشات الأخرى في الدلالة، لا حاجة الى ذكرها. غير المناقشة في السند التي تسقطها عن الحجية، ويبقى ما قلناه على القاعدة صحيحاً.

وأما التفريع الثاني: وهو احتمال حجية سوق المسلمين حتى لو كان مسبوقاً بيد الكافر قطعاً.

---

[1] [المصدر: ج ٣. كتاب الصلاة]. أبواب لباس المصلي. الباب ٦١. الحديث ٢.

بحوث ومنتديات جامع الائمة (ع)

وقد بنى في المستمسك[1] على الجواز والحجية، وقال: فالظاهر كونها امارة أيضاً. كما يقتضيه اطلاق كلماتهم، وصرح به غير واحد. وحاول ان يستدل عليه.

وينبغي ان نلتفت أولاً الى ان حجية السوق انما تكون مع احتمال التذكية، وأما مع الاطمئنان بعدمها فلا حجية لها كما عرفنا. ومن المعلوم ان ما يؤخذ من أيدي الكفار، نعلم باليقين انهم لم يطبقوا أحكام الاسلام عليه أصلاً، فكيف نحتمل التذكية في اللحوم والجلود المستوردة منهم؟

بل حتى مع احتمال التذكية، لفرض عدم تأثير يد المسلم على الاطلاق فيه قطعاً. ففي الواقع، فان المتاع خارج من سوق الكفار رأساً، وما كان كذلك لا يمكن القول فيه بالحلية.

وبعبارة أخرى: ان سوق المسلمين أخذت حجيته بصفته حكماً طريقياً الى التذكية المشكوكة أو المحتملة كما هو المستفاد من الروايات السابقة وغيرها. ومن غير الممكن ان يستفاد منها كونها حكماً نفسياً تعبدياً قائماً بذاته، بغض النظر عن الأيدي السابقة عليه.

وما قاله[2]: من انه لا مجال للاحتمال المذكور للعلم بوجود الكفار في بلاد المسلمين وتداول ذبحهم الحيوانات وأكلهم لها، وبيع جلودها.

فهو غريب منه، لأنه يؤدي الى دعوى السيرة بجواز ذبح الكفار. مضافاً الى ظهور الروايات بعدم هذه السيرة وان القصابين من المسلمين كانوا محل استشكال المتشرعة فضلاً عن الكفار. وكثرة الأسئلة تدل على ذلك قطعاً.

واذا سرنا على طريقه لم يبق لسوق المسلمين دخلاً أصلاً، فاما ان نقول بحجية كل سوق أو نقول بجواز ذبح الكفار ونحو ذلك. وكلها مما لا يمكن المصير اليه.

إذن، فسوق المسلمين ليس بحجة فيما جلب من الكفار مما لا أثر ليد المسلم عليه.

نعم، لو كان ليد المسلم أثر عليه في الحلية، كانت القاعدة جارية، كما لو أخذ

---

[1] ج ١. ص ٣٣٠.
[2] ص ٣٣١.

المسلم خمراً فخلله وباعه أو اشترى جلداً ودبغه لو قلنا انه كاف في الطهارة.

وأما مجرد القول: بأن جلب المواد الخام وصناعتها لدى المسلمين كاف في حليتها، فغير صحيح لأن صناعتها بعد البناء على حرمتها أو العلم بحرمتها بصفتها مجلوبة من الكفار، لا تؤثر في الحلية، بل يكون الشيء المصنوع كله حراماً.

عنوان السوق:

والاسم المتداول لهذه القاعدة هي (سوق المسلمين). وقد ورد هذا العنوان في صحيحة الفضلاء الثلاثة قال: كُل. إذا كان ذلك في سوق المسلمين، ولا تسأل عنه.

فقد يخطر في البال ضرورة وجود سوق متكاملة لتكون حجة. الا ان ذلك غير محتمل، بل المهم الشراء من المسلم في أي مكان وفي أي زمان.

بل المراد بالسوق هو ذلك، فان اصطلاح السوق عند الصناع غيره عند غيرهم. فان السوق عندهم ما كان من تداول بضاعة معينة بحيث قد توجب ربحاً متزايداً وقد لا توجب. ومن هنا نقول: انه راجت سوقه. وان باعوه في منازلهم.

فالسوق عبارة عن مطلق التجارة، وان كان الأغلب اجتماع التجار في سوق واحد إلا ان هذا غير محتمل الاشتراط فقهياً. ومن هنا عبر عدد من الفقهاء عن هذه القاعدة بيد المسلم لأن المهم هو كونه البائع.

وان كان هذا التعبير لا يخلو من تسامح، لأن المهم هو ان يكون المسلم بائعاً لا ان يكون صاحب يد. وبهذا تختلف هذه القاعدة عن قاعدة اليد. فلو كانت المادة تحت يد الكافر، وهي ملك المسلم وباعها المسلم كانت قاعدة سوق المسلمين جارية.

وأما لو باعها المسلم بالوكالة عن الكافر أو بالفضول عنه، وكانت المادة ملكاً للكافر وتحت يده لم تكن حجة. لأن البائع حقيقة في مثله هو المالك لا مجري الصيغة.

نعم، لو كان تحت يد المسلم، كانت يده حجة في الصحة دون قاعدة سوق المسلمين.



فصل
قاعدة ما يضمن بصحيحه يضمن بفاسده

هذه القاعدة من القواعد الفقهية المشهورة جداً بين الفقهاء المتوسطين والمتأخرين من علمائنا ولا يكاد يكون لها أثر في ما هو قبل العلامة الحلي قدس سره على ما ذكره الشيخ الأنصاري في المكاسب[1] مروراً بالشيخ الطوسي وابن إدريس والمحقق الحلي وغيرهم من العلماء السابقين.

ولعل السر في عدم تعرض السابقين لها بل هو السبب بالتأكيد: عدم ورودها في النصوص الأصلية في الكتاب والسنة على الاطلاق، وانما هي عبارة متصيدة من مجموعة من القواعد الفقهية الصحيحة في نفسها ومن هنا لم يكن ذهن المتقدمين متفتقاً عن مثل هذا النص حتى استطاع بعض علمائنا المتوسطين كالعلامة الحلي أو غيره التوصل اليه.

وينتج عدم ورود هذه القاعدة في الأدلة عدم حجيتها بكل صورة حتى لو صحت بكل تطبيقاتها ومواردها. لأن معنى صحتها عندئذ هو صحة القواعد الأخرى التي يمكن انطباق هذه الموارد عليها، وليس معناه صحة نص هذه القاعدة وان مال بعض الفقهاء الى الدفاع عنها والأخذ بسعة مدلولها[2].

كما ينتج من عدم حجيتها سقوط قيمة الاطلاق وحصول الاجمال فيها. فلا

---

[1] ص ١٠١.

[2] [انظر بلغة الفقيه للسيد محمد بحر العلوم: ج ١. ص ٦٧ وما بعدها. ويظهر من صاحب الجواهر في مواضع مختلفة انه ممن أخذ بمدلول هذه القاعدة انظر ج ٢٢. ص ٢٥٨، ٤١٣. ج ٢٧. ص ٢٣،٤٧، ٢٣٣، وغيرها من الموارد].

يمكن التمسك بإطلاقها أو عمومها فان مورد التمسك انما يصح إذا انطبق على قاعدة أخرى غيرها. كما لا يمكن تقييد الأدلة المعتبرة بها أو تقييدها بالأدلة المعتبرة. فان التقييد انما يكون من شؤون تلك الأدلة ولا يشمل النصوص غير المستخرجة منها كما في هذه القاعدة.

ولا يتوهم ان مدرك هذه القاعدة ودليلها هو الاجماع لأننا عرفنا ان المتقدمين لم يتعرضوا لها على الإطلاق، واجماع المتوسطين والمتأخرين غير محرز وان كان محرزاً فهو ليس بحجة الا على بعض المباني الأصولية غير التامة. ومن هنا لم أجد من إدعى الاجماع أو الشهرة على هذه القاعدة أو تمسك بأحدهما كدليل عليها.

نعم، وجد في كلام المتقدمين[1] ما يمكن ان يكون تطبيقاً من تطبيقاتها كما في كلام الشيخ الطوسي حيث علل الضمان في غير واحد من العقود الفاسدة بأنه دخل على ان يكون المال مضموناً عليه. أقول: الا انه لا ينبغي ان يتوهم أخذ الشيخ بهذه القاعدة وانما هو في حكم استفادة من قاعدة أخرى، وان أصبح في نظر المتأخرين مندرجاً ضمن هذه القاعدة.

ومعه فانما يصح التعرض لهذه القاعدة احتراماً لمن ذكرها من الفقهاء وتثبيتاً للفقه الموروث بين يدينا عنهم وان لم يكن لها أثر عملي كما قلنا.

معنى القاعدة

ينبغي الالتفات أولاً الى انهم ذكروا ان هذا النص يصدق ايجاباً وسلباً وعبروا بالقاعدة وعكسها. فالقاعدة الموجبة تقول ما يضمن بصحيحه يضمن بفاسده. وعكسها يقول ما لا يضمن بصحيحه لا يضمن بفاسده. و من المنطقي ان يكون شرح المعنى للطرد والعكس متشابهاً ما لم تحصل عوائق خلال التحقيق.

والقاعدة تحتوي على ما الموصولة وعلى مادة الضمان وعلى التعبير بالصحيح والفاسد وعلى الضمير الغائب المضاف الى الصحيح والفاسد، فلا بد من تحليل هذه

---

[1] المكاسب: ص ١٠١.

شبكة ومنتديات جامع الائمة (ع)

التعابير حسب ما هو الممكن في هذا الكتاب.

أما (ما) الموصولة فأوضح ما يراد بها المعاملات من عقود وايقاعات. ولا يخفى لدى القارئ معنى العقود والايقاعات فان المعاملة ان أمكن صحتها شرعاً من فرد واحد فهو ايقاع كالعتق والطلاق، وان احتاجت صحتها الى طرفين فأكثر فهي عقد وما الموصولة تشمل لفظياً كلا النوعين من المعاملات.

ولكننا ينبغي ان نأخذ أمرين بنظر الاعتبار:

الأمر الأول: اننا إذا أدخلنا العقود والإيقاعات تحت القاعدة خرج من تحتها ما لا يكون عقداً ولا ايقاعاً كأحياء الموات واللقطة.

الأمر الثاني: ان القاعدة بعد ان أخذت مفهوم الضمان في مضمونها وهو معنى يحتاج الى طرفين، أمكن ان يقال انها تختص بالمعاملات ذات الطرفين وهي العقود ولا تشمل الايقاعات بصفتها ذات طرف واحد.

إلا انه لا ملازمة بين الأمرين، إذ يمكن ان يكون طرفي الضمان غير طرفي المعاملة. فطرف الايقاع وان كان واحداً الا انه يكون أحد طرفي الضمان على بعض التقادير.

ومثاله: ما إذا أعتبرنا مكاتبة الرق من الايقاع أو يمكن ان تكون ايقاعاً، بمعنى ان للمولى ان يجبر عبده على الالتزام بالمكاتبة فقد تكون المكاتبة عندئذ مشمولة لهذه القاعدة لأنها ايقاع معاوضي فإذا فسدت وجب رد العوض الى المولى. وبتعبير آخر ان المولى لو أعطى لعبده مالاً يشتغل به ليتمكن من دفع مال الكتابة كان مضموناً على العبد على تقدير بطلانها.

نعم، قد يقال انه في الايقاعات الخالية من العوض، لا يكون مدلول القاعدة سارياً كالطلاق والعتق، إلا ان ذلك موقوف على ان يكون معنى الضمان ما كان مذكوراً في نص المعاملة. إلا ان ذلك مما لا دليل عليه فيمكن ان تشمل القاعدة ما تستلزمه المعاملة من أموال وضمانات وان لم يكن مذكوراً بنصها، كاستلزام الطلاق لضمان المهر أو نصفه بالرغم من كونه في نفسه ايقاعاً مجانياً.

فهذا هو الحديث عن معنى ما الموصولة في القاعدة.

وأما الحديث عن معنى الضمان المأخوذ بمادته في القاعدة، فالصحيح في معناه هو تحمل العهدة والمسؤولية لشيء ما، الذي قد يكون مالاً كالدين أو ثمن المبيع، وقد يكون غيره كالكفالة للشخص الحر فانه بالكفالة يصبح مضموناً على الكافل. ومفهومه العام هو التحمل في العهدة والمسؤولية.

وأما تفسير الضمان بدفع الدرك أو البدل على تقدير التلف. فهو وان كان صحيحاً عملياً، إلا انه من الناحية النظرية يكون متفرعاً على تحمل العهدة المشار اليه. فان المال المضمون الذي في العهدة لابد من دفعه الى مستحقه، فان فرض تالفاً رجعنا الى بدله بطبيعة الحال وان كان موجوداً وجب دفعه بنفسه.

ولا يستغرب فقهياً من ضمان المال الموجود قبل تلفه فان له في الفقه أمثلة كالمال الموهوب مع فسخ الهبة والمال المعار عند انتهاء العارية وكذلك لو قبض البائع الثمن وكان البيع فاسداً أومفسوخاً أو مقالاً وكان الثمن موجوداً بنفسه فانه يكون في عهدة البائع ارجاعه الى صاحبه. وليست العهدة خاصة بالتلف.

وأولى من ذلك مفهوم الكفالة، إذ لو كان الكفيل حاصلاً على الفرد المكفول وجب دفعه الى المكفول له فهو في عهدته من هذه الناحية وان لم يكن تالفاً بطبيعة الحال.

وكذلك حصص المستحقين في الخمس والزكاة فانها في العهدة بإيصالها الى مستحقيها سواء كانت موجودة أو تالفة.

الا انهم اصطلحوا على ضمان الموجود بالعهدة. وعلى ضمان التالف بالذمة. وهذا مجرد اصطلاح توضيحي لا حجية فيه. مضافاً الى ان القاعدة لم يؤخذ فيها عنوان الذمة ولا العهدة، وانما أخذ فيها عنوان الضمان، وهو يشمل كلتا الجهتين بلا إشكال.

فتفسير الضمان في القاعدة بخصوص مورد الذمة، وهو التلف، بلا موجب. على انه حتى في مورد التلف، لا يكون متعلق الذمة هو الدرك أو البدل، بل العقلاء يرون ان المال ما دام موجوداً فهو في العهدة، وإذا تلف انتقل الى الذمة. ومعناه ان المال بنفسه أو قل بماليته الكلية انتقل الى الذمة، وهي عقلائياً نفس المالية التي كانت متجسدة فيه حال وجوده.

شبكة ومنتديات جامع الأئمة (ع)

إذن، فالموجود في الذمة من التالف هو نفس المال. أو قل مالية المال. وليس بدله، الا انه حيث لا يمكن دفع المالية بشكلها الكلي أو غير المحدد، لزم إيصالها بحد خارجي اضافي غير داخل في الذمة بطبعه، وهو معنى الانتقال الى البدل.

وأما ما قد يقال، من انهم خصوا القاعدة بالذمة دون العهدة، لعدم صدقها بالنسبة الى العهدة، ومثاله: ان الكفالة الصحيحة موجبة للضمان دون الفاسدة. إذن فهي مختصة بخصوص التالف. أعني موارد الذمة.

الا ان هذا لمجرد حسن الظن بالقاعدة التي قلنا انه لا حجية لها في نفسها، وموارد النقض، كما سنسمع عليها عديدة، حتى في مورد الذمة. فإذا أردنا ان نخصها بما هو الصحيح فقهياً، لزم تقييدها أكثر من قابليتها. ومن الواضح اننا إذا لاحظنا النص المشهور للقاعدة وحاولنا فهمه لم نكن مقصرين. كل ما في الأمر ان نقوضها ستكون أكثر، وهو أمر غير مستغرب على أي حال.

والحديث عن الضمان يجرنا الى الحديث عن الضامن، فمن هو الضامن في طرد القاعدة. وماذا يضمن.

لا شك ان الضامن هو طرف المعاملة، أي من الطرفين كان، وأحياناً كليهما. سواء قصدنا الذمة أو العهدة.

ففي معاملة البيع مع صحته، يكون البائع ضامناً للمشتري دفع المبيع مع وجوده وبدله مع تلفه. وهو ما قالوه من القاعدة[1]: تلف المبيع قبل قبضه من مال بائعه. ويكون المشتري ضامناً للبائع الثمن مع وجوده وبدله مع تلفه.

وفي حال بطلان البيع، فان لم يكونا قد تقابضا، فلا ضمان، وكذلك من لم يقبض منهما واما القابض فيضمن عين المقبوض مع وجوده وبدله مع تلفه. والبدل هنا هو البدل السوقي لا المسمى، لفرض بطلان العقد. وهو مورد القاعدة التي تحدثوا عنها[2]: ضمان المقبوض بالعقد الفاسد.

---

[1] [انظر شرائع الاسلام: ج ٢. ص ٢٧٨. قواعد الأحكام للعلامة الحلي: ج ٢. ص ٦٩. شرح اللمعة للشهيد الثاني: ج ٣. ص ٤٥٩].

[2] [انظر مصباح الفقاهة تقريرات أبحاث المحقق الخوئي لمحمد علي التوحيدي: ج ٢. ص ٣٥٦].

فاتضح انه مع صحة المعاملة، ان كان التقابض قد حصل قبلها، فلا ضمان، ومع فسادها ان لم يكن التقابض قد حصل قبلها أو بعدها فلا ضمان. لأن المال على أي حال موجود لدى مستحقه عندئذ وانما ينتج الضمان حين وجود المال لدى غير مستحقه.

وأما سبب الضمان شرعاً، فليس هو هذه القاعدة، لما قلناه من انه لا حجية لها بحيال ذاتها. وانما سببه في العقد الصحيح هو صحة العقد، أو قل إمضاء الشارع لما اتفق عليه المتعاملان، كما عبروا. ويكون المضمون هو (المسمى) يعني الثمن المذكور في المعاملة أو المثمن كذلك، ان كان موجوداً. وان كان كلياً، كان عليه دفع مصداقه وهو ما عليه حديث الفقهاء عادة في هذه القاعدة.

وان كان تالفاً كان عليه دفع بدله سواء كان بائعاً أو مشترياً. لأن العين المباعة كما هي مضمونة مع تلفها من قبل البائع، كذلك الثمن إذا كان عينياً يكون مضموناً على المشتري.

فقاعدة: تلف المبيع قبل قبضه من مال بائعه. شاملة للمشتري لفظاً أو ملاكاً. وانما خصوها بالبائع، لأن الغالب في المبيع كونه عيناً والغالب في الثمن ان يكون كلياً. ومن الواضح انه ليس بفرق مهم فقهياً، من هذه الناحية.

وأما سبب الضمان في العقد الفاسد. فليس هو هذه القاعدة، كما قلنا، وليس هو فساد المعاملة، وان كان جزء العلة. الا ان الجهة الفقهية المهمة هو عدم انتقال المال عن مالكه الأول فحصوله عند الآخر، بلا موجب ولابد من ارجاعه الى مالكه.

وليس هذا خاصاً بالعقد الفاسد، بل يشمل ما إذا حصل الفسخ على العقد أو الاقالة إذ يكون ذلك سبباً لرجوع كل بدل الى صاحبه الأول، على الخلاف بين الكشف والنقل. والمهم الآن هو حصوله بيد غير مالكه فيجب ارجاعه اليه.

ومن الواضح ان هذا المورد غير داخل في مضمون القاعدة، فكأنهم لم يستطيعوا ان يصوغوا لها اللفظ الشامل له، اللهم الا إذا قلنا بشمول (ما) الموصولة فيها للفسخ والاقالة، الا ان في هذا ما فيه، ومن هنا لم يحتمله أحد من الفقهاء.

هذا، وينبغي ان نلتفت انه ليس كل عقد فاسد موجب للضمان، وان أوجب

شبكة ومنتديات جامع الأئمة (ع)

الضمان صحيحه، كما لو كان طرف المعاملة عالماً بالفساد ومقدماً على دفع المال، لم يجب ارجاعه اليه، لأن رضاه بدفعه عندئذ مطلق وغير مشروط بالعوض ولا بصحة المعاملة.

وأما إذا لم يكن عالماً بالفساد، فالمال ملك لصاحبه بلا إشكال. الا ان ضمانه فقهياً موقوف على كونه من قبيل الغصب عند ذي اليد، بحيث يكون مضموناً حتى مع عدم التعدي والتفريط. وهذا ليس بصحيح على أي حال. بل هو أمانة شرعية لا تضمن الا مع التعدي والتفريط. فان تسامح مالكها بالمطالبة بها أو عرف من لفظه أو فحواه هذا التسامح انقلبت الى أمانة مالكية.

نعم، لا يبعد ان التسامح في الأمانة الشرعية من قبل ذي اليد، نوع من التفريط، لوجوب دفعها فوراً، الا اننا نفترض قيام ذي اليد بهذا الواجب، فلا يكون ضامناً الا بتفريط آخر.

ومعه لا تبقى القاعدة على اطلاقها، كما هو واضح، بل لابد من تقييدها بالتعدي والتفريط.

وأما المال المضمون، فقد أشرنا الى انه يكون على أشكال:

أولاً: الثمن المسمى والعروض المسمى مع صحة العقد وشخصية العوضين.

ثانياً: الثمن والعروض الكليين أو يكون أحدهما كلياً، فيكون مصداقه في العهدة مع صحة العقد.

ثالثاً: مع تلف أحد العوضين وكونه شخصياً، ينتقل به الى القيمة السوقية، والتي قد تكون مثله تماماً عرفاً، كما في تلف الثمن.

رابعاً: إذا فسدت المعاملة وكانا قد تقابضا أو أحدهما ضمنه بنفسه مع وجوده وبدله مع عدمه.

وهنا يحسن الإشارة الى أمرين:

الأمر الأول: ان هذه القاعدة تكون قاعدة لوحدة المال المضمون على تقديري الصحة والفساد وعلى تقديري البقاء والتلف. إذ يكون المضمون أشكالاً متعددة. وهذا يعني عدم التركيز في صياغتها. فان المفروض فيها لو تمت ان يكون المضمون

فيها على نحو واحد على كلا التقديرين. ولا يمكن ان يكون كذلك فقهياً.

الأمر الثاني: قال الفقهاء انه لابد بعد التلف من ضمان المثلي بالمثل والقيمي بالقيمة. وعرفوا المثلي بما تتساوى اجزاؤه كالحنطة والشعير، والقيمي ما لا تتساوى اجزاءه كالحيوان والأراضي[1].

وهذا هو ظاهر الأخبار أيضاً، ولا إشكال في إجزائه، عند دفع المثلي بالمثل والقيمي بالقيمة. الا ان ظهور هذه الأخبار في تعين المثلي بالمثل، محل إشكال، بل يمكن فقهياً غرامة المثلي بالقيمة، إذا كان السوق متبانياً على ذلك، كما في أيامنا الحاضرة. وهو ناتج من النظر الى كل شيء مما يقع تحت التجارة بماليته مثلياً كان أو قيمياً، في حين ان مفهوم المثلي مستبطن للنظر الى النوع أيضاً. وهذا وان كان هو السائد في العصور السابقة، غير ان تغير السوق يحقق لنا موضوعاً جديداً للتبادل. وهو ممضى شرعاً لأن النظر الى المالية أمر مفروض دائماً عند العقل والعقلاء.

ولعل الحال قد وصل في عصورنا الى ان ضمان المثلي بالمثل محل سخرية أو تعجب، بعد ان كان الميزان هو المالية في كل شيء.

وعندهم ان هذا اسلوب أقرب الى مفهوم المقايضة منه الى شيء آخر. وهو اسلوب قديم قد ألغاه السوق من زمان بعيد.

وعلى أي حال، فضمان المثلي بالقيمة لا إشكال فيه فقهياً، أما لما قلناه من إمضاء السيرة المعاصرة. وأما للتراضي بين الطرفين بذلك، بأن يدفع بدل المضمون في الذمة نقداً. فان المضمون في الذمة وان كان هو المثل إلا انه يدفع الى صاحبه ثمنه بالتراضي.

وأما ضمان القيمي بالمثل، فهذا غير ممكن، لفرض انه لا مثل له أولاً. وكذلك فان السيرة منذ القديم والى الآن قائمة على ضمانه بالقيمة، فيكون ضمانه بالمثل، بعد احراز المثلية فرضاً، تشريعاً محرماً. وان كان التراضي بعنوان التعويض، لا أرى فيه بأساً. والكلام في المثلي والقيمي مفصلاً ليس هذا محله.

---

[1] [انظر الدروس للشهيد الأول: ج ٣. ص ١١٣. جامع المقاصد للمحقق الكركي: ج ٦. ص ٢٤٥. المكاسب للشيخ الأنصاري: ج ٣. ص ٢٠٩ وما بعدها].

مكتبة ومنتديات جامع الائمة (ع)

أدلة القاعدة

ذكروا لهذه القاعدة طرداً وعكساً بعض الأدلة، وخاصة أولئك المتحمسون لاتمامها وتصحيحها. وفي الواقع ان تلك الأدلة أحكام شرعية أو قواعد فقهية أخرى لها مواردها، وهي تنطبق على بعض موارد هذه القاعدة بالحمل الشايع. وقد ألمعنا فيما سبق انها حتى لو تمت بجميع مواردها، فلا يمكن التمسك باطلاقها، وانما هو تمسك باطلاق تلك القواعد أو أدلة الأحكام التي كانت كدليل عليها.

وبعض تلك الأدلة عامة لكثير من موارد القاعدة، وبعضها خاص ببعضها أو بعكس القاعدة. ولا ينبغي ان نستوعب تلك الأدلة الآن وانما نشير الى أهمها.

وأهم تلك الأدلة وأعمها بالنسبة الى القاعدة هو قاعدة احترام مال المسلم. قال بعضهم[1]: فان المسلم محترم في نفسه وعرضه وماله وحرمة ماله كحرمة دمه، وعمله محترم أيضاً. وهو من ضروريات الدين ومدلول عليه بالكتاب والسنة واجماع المسلمين. ومعنى احترام ماله حرمة مزاحمته والأخذ منه بالقهر عليه.

وهذا الذي قاله صحيح، الا ان الأدلة التي ساقها على حرمة مال المسلم وعمله، لا يعني كونها أدلة على القاعدة. نعم هي أدلة على الضمان، بكل تأكيد. للتلازم بين الاحترام والضمان. ولكن القاعدة ليست مقتصرة على مفهوم الضمان، بل الأهم فيها هو الملازمة بين صدرها وذيلها، إذ نقول: ما يضمن بصحيحه يضمن بفاسده، وما لا يضمن بصحيحه لا يضمن بفاسده.

واذا ثبت ضمان مال المسلم، لا يكون ذلك سبباً لمعرفة أسباب الضمان. بل تحتاج الأسباب الى أدلة أخرى. وأما هذا وحده فغير كاف، كما هو غير خاف.

نعم، لو كانت تشمل الأسباب لصحت في كثير من موارد هذه القاعدة كما أشرنا، لأن العقد قد يوجب الضمان بصحيحه وبفاسده، وقد لا يوجب الضمان،

---

[1] بلغة الفقية: ج ١. ص ٧١.

كالعقود المجانية. هذا في غير موارد النقوض على القاعدة التي يرجع جملة منها الى الضمان في صورة فساد العقود المجانية، وسنتعرض الى المهم منها.

ومن هنا غيروا الدليل على هذه القاعدة، من مجرد احترام مال المسلم الى ما هو أخص منه، وهو ما يسمى بقاعدة الإقدام. وهي من متفرعات ذلك الاحترام عرفاً. وان كان بينهما عموم من وجه منطقياً. لأن قاعدة الإقدام معناها تحكيم رأي المالك في ماله عدا ما استثني. وهذا كما يعني حقه في منع غيره من التصرف الذي هو معنى الاحترام، يعني أيضاً الإذن لغيره به، وهو لا يدخل في معنى الاحترام بالمطابقة، وان كان شاملاً له عرفاً. لأن الاحترام ليس هو احترام المال بمجرده بل احترام المالك، وهو يستلزم عرفاً قبول رأيه في ماله مهما كان.

ومعه فان أقدم المالك على نقل ماله مجاناً لم يضمنه الآخر. وان أقدم على نقله بعوض لزم الضمان.

وهذا المعنى هو السبب للضمان وجوداً، بلا إشكال الا ان ما أشرنا اليه هناك يبقى هنا، وهو الملازمة بين صدر القاعدة وذيلها طرداً أو عكساً. إذ معناه: ان ما كان من العقود أو المعاملات سبباً للضمان بصحيحه يكون سبباً للضمان بفاسده أيضاً. وما لا يكون سبباً للضمان بصحيحه لا يكون سبباً له بفاسده.

وهذه الملازمة لا تثبت بمجرد حصول الإقدام. أما في عكس القاعدة فواضح، لأن الإقدام على المجانية بالعقد الصحيح لا يلزم الإقدام على المجانية في الفاسد. بل ان المالك عرفاً وعادة يريد ماله ان عرف بطلان المعاملة. وليس رضاه بالمجانية شاملاً حتى لصورة الفساد.

وأما في طرد القاعدة، فالإقدام على التعويض واللامجانية، يلزم الضمان عند صحة العقد المعاوضي، دون صورة الفساد، وإلا لزم ضمان أقل الأمرين من القيمة السوقية والمسمى. ولم يقل به أحد.

وانما ـ في صورة الفساد ـ يكون المال الذي عند المشتري ملكاً للبائع وبالعكس، الأمر الذي يكون موضوعاً لوجوب ايصال المال الى مالكه، بغض النظر عن وجود أي معاملة عليه. فلو كان البيع فاسداً أو مفسوخاً، كان وجوده كعدمه،

شبكة ومنتديات جامع الائمة (ع)

ولا دخل لعنوان الفساد في الارجاع، الا بقاء المال على ملك مالكه الأول وخاصة بعد كون الفقهاء لم يتحدثوا عن الفسخ والاقالة هنا، كما أسلفنا[1].

بقي ان نشير فيما يلي الى عدة أمور:

الأمر الأول: تساءل الفقهاء عن معنى الباء في قولهم: بصحيحه وبفاسده. فكأنهم يتعاملون مع النص بصفته مما قام عليه دليل معتبر فقهياً.

والمهم اننا يحسن ان نتابعهم في هذا التساؤل: وأجابوا بأحد احتمالين:

الاحتمال الأول: ان يكون الباء بمعنى السببية. وهذا يصح في جانبي الصحة من القاعدة وعكسها، لأن العقد الصحيح المعاوضي يوجب الضمان وغير المعاوضي يُسقطه. الا انه لا يصح في جانبي البطلان من القاعدة وعكسها، لما أشرنا اليه من ان المعاملة الباطلة لا توجب الضمان بصفتها معاملة، بل هي ملحقة بالعدم تماماً. الى مناقشات أخرى.

الاحتمال الثاني: ان يكون الباء بمعنى (مع)، ويراد بها الظرفية دون السببية. وبهذا اندفع الإشكال السابق. لأن العقد الباطل يكون ظرفاً للضمان في المعاملة المعاوضية.

الا اننا ينبغي ان نعتبر الظرفية أعم من السببية ليشمل صورة وجوده طرف صحة المعاملة التي تكون سبباً للضمان أو عدمه. وأما لو اعتبرناها مغايرة لها، كان اللازم اعتبار الباء سببية في طرف الصحة، وظرفية في طرف البطلان. وهو كما ترى.

وقد يعبر عن الظرفية التي قلناها في الاحتمال الثاني: بأن الباء في القاعدة بمعنى (في) كما نص الشيخ الأنصاري في المكاسب[2]. ومحصلها الفقهي أعني: في ومع واحد في هذا المقام. لأن الاقتران المفهوم من لفظ (مع) لا يزيد أثره على الظرفية المستفادة من لفظ (في) بهذا الصدد، ومن هنا كان الاحتمالان واحداً لباً وان كانا أثنين لفظاً.

---

[1] فان الفسخ يؤثر في اعادة المالكية أو نقل الملكية من جديد بناء على (النقل) الذي هو الصحيح. وأما بطلان العقد أساساً فليس له أي أثر. فاعتبار المعاملة الفاسدة شيئاً يمكن التحدث عنه فقهياً أو عن أثره، أمر غير معقول.

[2] [انظر ج ٣. ص ١٨٧].

الأمر الثاني: لا شك: ان الضمير الغائب في قولهم: بصحيحه وبفاسده، يعود الى (ما) الموصولة. فماذا يراد بهما معاً وما هو مرجعهما الحقيقي؟

والمحتملات في ذلك بالنظر الأولي عديدة: جنس العقد، ونوع العقد وصفته وشخصه.

أما جنس العقد، يعني مفهومه، فهو غير محتمل، لأن العقود تختلف في الضمان وعدمه أو قل بالمجانية وعدمها. فمن غير المستطاع القول: ان العقد بصفته عقداً يضمن بصحيحه أو لا يضمن. فلا تنطبق القاعدة ولا عكسها.

وأما نوع العقد، وهو النظر الى تفاصيل العقود الفقهية، كعقد البيع وعقد الاجارة وعقد الرهن وغيرها.

فهذا هو الذي يبدو للنظر، وقد يستظهر من لفظ القاعدة، لأن بعض هذه الأنواع معاوضي وبعضه مجاني، ومنه ما يكون صحيحاً ومنه ما يكون فاسداً.

الا ان المدافعين عن القاعدة استشكلوا في ذلك من ناحية ان الصلح من أنواع العقود. وهو يختلف في نتائجه فقد يكون معاوضياً وقد يكون مجانياً، تبعاً لما يماثله من المعاملات ويقوم هو مقامها. ومعه فيكون انطباق القاعدة وعكسها، على نوع (الصلح) متعذراً.

ولذا قالوا[1]: انه لابد من الانتقال الى (الصنف). وهو التقسيم الذي يكون دون النوع، فكما ان نوع الإنسانية تنقسم الى انسان أبيض وانسان أسود، كذلك عقد الصلح ينقسم الى مجاني ومعاوضي. فإذا لاحظنا الصنف انطبقت القاعدة. وهذا هو مرادهم لبّاً بتعبير منا.

وقد يفيد ذلك فائدة أخرى، فان من العقود ما يتوقف الضمان فيه على القبض كالصرف والسلم، وهي أصناف من عقد البيع، فيندرج كل واحد بحياله في القاعدة. ويكون المراد من (ما) الموصولة حصول العقد والقبض أحياناً.

الا ان هذا غير تام، لوجوه منها:

أولاً: ان أكثر العقود ليس لها أصناف، فتكون النتيجة اننا نقصد الأصناف من

[1] [المصدر السابق: ص ١٨٥].

شبكة ومنتديات جامع الائمة (ع)

بعض العقود والأنواع من العقود الأخرى. وهو وان أمكن في التصور، الا انه خلاف التعبيرات البليغة.

ثانياً: ان مرجع الموصول عندئذ يكون على أشكال عديدة، لا تكاد تندرج تحت مفهوم (جامع) معين.

١ ـ الايجاب والقبول.

٢ ـ الايجاب والقبول والقبض.

٣ ـ العقود ذات الأطراف الثلاثة كرضا الورثة في تصرف المريض بثلثه، وكرضا العمة في الزواج من بنت أخيها ونحو ذلك. وبيع العين المرهونة الموقوفة على رضا الراهن والمرتهن والمشتري، وغير ذلك كثير.

٤ ـ الايقاعات المعاوضية كالمكاتبة لو اعتبرناها ايقاعاً، كما سبق ان أشرنا.

فإذا عممنا المعنى للقاعدة وعكسها، بحيث أردنا ان يكون مرجع الموصول واحداً في الجميع كانت الاحتمالات أكثر كما هو معلوم فتحتاج القاعدة عندئذ الى قيود اضافية، ولا تصح بمجردها.

الأمر الثالث: في أهم النقوض التي أوردها الشيخ الأنصاري وغيره على القاعدة[1].

وقد كان التركيز من هذه الناحية على عكسها أكثر. لأنهم اعتبروا الضمان هو انشغال الذمة، ولم يتعرضوا الى اشتغال العهدة بما هو موجود قبل التلف. ولكننا سبق ان قلنا ان معنى الضمان شامل لكلا المعنيين.

والمراد من النقض، كون المورد مندرجاً في موضوع القاعدة من دون ان يكون مندرجاً في حكمها، كما سيتضح من الأمثلة. والنقض تارة على القاعدة وأخرى على عكسها.

أما النقوض على طرد القاعدة:

أولاً: ما قلناه في الكفالة: فانها سبب للضمان بصحيحها. دون فاسدها. سواء كان متعلقها انساناً أو غيره.

---

[1] [انظر المكاسب: ج ٣. ص ١٩٤ وما بعدها. بلغة الفقيه: ج ١. ص ٨٣ وما بعدها].

ثانياً: النكاح، فانه سبب لضمان المهر بصحيحه، وليس كذلك الفاسد ما لم تقبضه الزوجة. فيكون القبض هو السبب دون العقد.

ثالثاً: الجعالة الشخصية، أعني التي يكون طرفها محدداً أو شخصياً، فانها سبب الضمان بصحيحها للضال والأجرة. ولا تكون كذلك الفاسدة، وخاصة بالنسبة الى الضال. واما الأجرة فالقبض يكون سبباً لارجاعها دون العقد.

وأما النقوض على عكس القاعدة:

أولاً: الصيد الذي استعاره المحرم من المحل، بناء على فساد العارية. فانهم حكموا بضمان المحرم له بالقيمة مع ان صحيح العارية لا يضمن به.

ثانياً: نماء المبيع غير المستوفى، حيث لا يكون مضموناً في الصحيح، ولكنه مضمون في الفاسد.

ثالثاً: ما ذكره الشيخ الأنصاري[1]: الشركة الفاسدة بناء على انه لا يجوز التصرف بها، فأخذ المال المشترك حينئذ موجب للضمان. ومعناه: ان الشركة الصحيحة غير موجبة للضمان بخلاف الفاسدة. ويمكن ان يراد: ان الإذن الصحيح بالتصرف غير موجب للضمان دون الإذن الفاسد. فانه موجب له، وهو أمر صحيح في الشركة وغيرها.

أما النقوض الثلاثة الأولى، فهي مما لم يسبق اليه، لنجد من يدافع عنها. وأما الثلاثة المتأخرة، فقد دافع عنها بعضهم، وأصبحت في مجال النقض والإبرام، مما هو خارج عن مجال الكلام في هذا الكتاب.

---

[1] المكاسب: ج ١ ص١٠٣.

شبكة ومنتديات جامع الأئمة (ع)

فصل
الصحة واللزوم
في المعاملات

هناك ما يسمى فقهياً بأصالة الصحة، بمعنى ان الأصل في العقد أو الإيقاع اذا حصل، هو الصحة، ما لم يثبت البطلان. وهناك ما يسمى فقهياً بأصالة اللزوم، بمعنى ان الأصل في العقد أو الايقاع اذا حصل ان يكون لازماً مالم يثبت الخلاف، وخلاف اللازم هو (الجائز) في اصطلاحهم.

وهاتان القاعدتان، متشابهتان نسبياً في المضمون وفي الدليل، ولذا ادرجناهما في فصل واحد، وانما اللزوم عرفاً شكل مؤكد ومركز من أشكال الصحة.

وقاعدة الصحة أصل ظاهري يثبت حال الشك في الصحة والبطلان بما وقع من المعاملات. فنقول: ان اللازم هو البناء على صحتها، ما لم يثبت البطلان بدليل معتبر.

واما قاعدة اللزوم فقد تكون أصلاً ظاهرياً، يرجع اليه حال الشك، فيما اذا شككنا في نوع بعض العقود انه لازم أو جائز. فينبغي ان تبنى على اللزوم، بمعنى عدم تمكن أحد الطرفين او الأطراف من نقض المعاملة وفسخها، أو الحاقه بمجموعة العقود اللازمة دون العقود الجائزة كما سنوضح.

وقد تكون قاعدة اللزوم حكماً واقعياً، أو صفة ثابتة لبعض العقود شرعاً، ولذا قسموا المعاملات أو العقود الى لازمة وجائزة. وقالوا ان البيع والاجارة والوقف والنكاح عقود لازمة، وان العارية والهبة والوديعة عقود جائزة كما سنوضح.

كما قد تكون الصحة صفة واقعية أيضاً، وهي حكم واقعي ثابت للعبادات

والمعاملات الجامعة للشرائط والفاقدة للموانع شرعياً وفقهياً. إلا ان هذا خارج عن محل الكلام فعلاً. وانما محل كلام الفقهاء هو أصالة الصحة الظاهرية وصفة اللزوم الواقعية، فيما عدوه من العقود اللازمة، ولم يتعرضوا الى أصالة اللزوم كما تعرضوا بها الى ذينك الأمرين.

ونحن فيما يلي نتعرض للأمور الثلاثة جميعاً: ١ ـ أصالة الصحة ٢ ـ أصالة اللزوم ٣ ـ صفة اللزوم الواقعية ونحاول إيضاح مواردها وأهم أدلتها.

أصالة الصحة:

إذا شككنا في أي عقد أو ايقاع بعد وقوعه في انه جامع لشرائط الصحة وفاقد لموانعها، أم انه باطل لوجود خلل في شروطه، لزم البناء على الصحة طبقاً لأصالة الصحة التي نتحدث عنها.

ومثاله إذا اشترط الفقيه لزوم تقدم الايجاب على القبول أو اللفظ العربي في العقد، وشككنا بحصول أحد هذين الشرطين أو كليهما، واحتملنا تقدم القبول على الايجاب أو العقد بغير اللغة العربية لزمنا القول بالصحة، مع التسليم انه لو لم يكن جامع للشرائط كان باطلاً لا محالة.

وهذا من قبيل الشك الصغروي بطبيعة الحال بعد احراز الكبرى يعني الشك في التطبيق بعد احراز الحكم الكلي. وأما لو كان الشك في أصل الحكم فلا مورد لأصالة الصحة، بل يكون مورداً لقواعد أخرى كأصالة عدم الشرطية المنتجة للصحة، أو استصحاب بقاء الملك على مالكه المنتج للبطلان.

ويمكن ان يستدل لها بعدة أدلة نذكر أهمها:

الدليل الأول: بعض آيات القران الكريم، كقول تعالى[1]: **﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾**. وقوله تعالى[2]: **﴿إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ﴾**.

---

[1] [سورة المائدة: الآية ١].

[2] [سورة النساء: الآية ٢٩].

وتقريب الاستدلال بها: انها أخذت في موضوعها عنوان التجارة وعنوان العقود. وهي عناوين عرفية يجب ان نأخذها من السوق. إذن فموضوع الآيات الكريمة هي هذه العناوين العرفية. فمتى صدق عرفاً كون المعاملة عقداً أو تجارة وجب الوفاء بها وصحت.

نعم، إذا كانت المعاملة من الفساد بحيث لا يصدق علهيا ذلك عرفاً، لم تدخل في موضوع الآية ولم تصح.

ينتج من ذلك كله اننا إذا أحرزنا وقوع العقد أو الايقاع بالشكل العرفي، وشككنا في صحته الشرعية، كفى ذلك في صحته. وهو معنى أصالة الصحة.

ويمكن ان يناقش: بأن المفروض هو الشك في تخلف بعض الشرائط، ومعه يكون الشك في الصدق الشرعي للعقد قائماً، فكيف يكون مشمولاً للآية الكريمة؟ وبتعبير آخر: ان الصدق العرفي مما ألغاه الشارع في المقام، بعد التقييد المفروض ثبوته. فيكون الشك في تخلف القيد شكاً في صدق العقد.

الا ان هذا لا يتم لأن التقييد الشرعي لا يتضمن الغاء ما سواه عرفاً. بل ليس من حق الشارع التصرف في الأمور العرفية. إذن، فالمعاملة عقد عرفي. فيدخل في موضوع الآية وجداناً وان شككنا في تحقق شرطه الشرعي. فيمكن ترتيب آثار الصحة عليه.

الدليل الثاني: الاجماع بين الفقهاء على صحة أصالة الصحة وحجيتها ولا شك انها مشهورة جداً بين الفقهاء حتى المتقدمين منهم[1]. الا ان الاجماع بشكله المعتبر لم يحرز على أي حال.

الدليل الثالث: السيرة العقلائية، إذ لا شك ان العقلاء يرتبون الأثر على العقود التي يعملونها حتى وان كانت فاقدة للشرط الشرعي، فضلاً عن الشك في ذلك. وهم يبنون على الصحة في مورد وقوع العقد، بلا إشكال، حتى لو كان الشرط المشكوك تخلفه، عقلائياً لا شرعياً.

وهذا وان كان ناتجاً من التسامح العرفي، إلا انه عمل قائم فعلاً بلا إشكال.

---

[1] [انظر الرسائل الفقهية للوحيد البهباني: ص ٣٠٩ وما بعدها].

نعم، لو شكوا في سقوط المعاملة تماماً عن الاعتبار لم يبنوا على الصحة. وعلى أي حال، فالشروط في أنظارهم مختلفة، إلا اننا نفترض الشك في الشرط الشرعي مع احراز الشرط العقلائي، وعندئذ فأصالة الصحة العقلائية جارية بلا إشكال.

بل حتى لو كان الشك في الشرط العقلائي، مع انحفاظ صورة المعاملة عقلائياً، كانت أصالة الصحة جارية.

تقديم أصالة الصحة:

بقي ان نلتفت الى ان العقد لو كان فاسداً لم يترتب أثره. فالشك في فساده شك في ترتب الأثر، فيشمله استصحاب عدم ترتب الأثر وأصالة البطلان. فينبغي ان نتصور أصالة الصحة فقهياً بحيث تكون واردة على هذا الأصل.

وذلك بأحد وجهين:

الوجه الأول: ان أصالة الصحة امارة وليست أصلاً عملياً، والامارة متقدمة على الأصل العملي كما حقق في علم الأصول. وما يجري لاثبات البطلان هو أصل عملي محكوم لهذه الامارة.

والامارة عندهم هي الدليل الذي يقام عند الشك، ويكون له قابلية اثبات الواقع تعبداً. فإذا قامت الامارة فكأننا علمنا بالواقع، وان بقينا وجداناً شاكين. والأصل العملي عندهم لا يستلزم أكثر من ترتيب آثار المدلول كالصحة مثلاً، والبناء عليها عملياً في السلوك الخارجي، من دون ان يكون له قابلية الاثبات للواقع.

فهنا نحتاج الى الدليل، بأن أصالة الصحة لها قابلية اثبات الواقع، لتكون امارة متقدمة على الأصول النافية لصحة العقد، كما أسلفنا. وهو غير بعيد بعد ان استطعنا ان نثبت بالآية كون المعاملة عقداً وتجارة. وتمام الكلام في محله.

الوجه الثاني: ان الأصول النافية للصحة، وان كانت بمجردها متقدمة رتبة على أصالة الصحة وحاكمة عليها، لكونها جارية في موضوعها، لأنها تثبت كون

شبكة ومنتديات جامع الأئمة (ع)

العقد ناقصاً، والناقص لا يكون صحيحاً.

الا ان هذه الأصول لا تثبت كونه ليس عقداً عرفياً. وقد عرفنا انه بعد احراز عرفيته يكون مشمولاً للآية الكريمة، وان كان محتمل النقصان. وهذه الأصول النافية ليست امارة ليكون لها قابلية احراز الواقع، بل يبقى الشك بالرغم من جريانها ثابتاً وإحراز العرفية متحقق، فلا يكون لها أثر في تغيير موضوع الآية. فتأمل. وتمام الكلام في محله، والوجه الأول هو المعتمد.

موارد أصالة الصحة:

تشمل أصالة الصحة كل العقود بلا إشكال. لقوله تعالى: ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾ كما سبق ان استفدنا منها. وتشمل الايقاعات التي لها مضمون تجاري لقوله تعالى: ﴿إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ﴾.

ويمكن القول أيضاً ان الايقاعات مندرجة في مفهوم الآية الأولى، لأن تقسيم المعاملات الى عقود وايقاعات انما هو اصطلاح متأخر في الفقه، ولم يكن في صدر الاسلام حتى تحمل الآية الكريمة عليه. فالعقود هي مطلق المعاملة، حتى وان كانت ايقاعاً، فتكون الايقاعات مندرجة ضمنها لا محالة.

وأما ما ليس من العقود والايقاعات كإحياء الموات، وغيره، فلا يكون مشمولاً لأصالة الصحة، لأنه غير مشمول لدليلها. فإذا شككنا في حصول الإحياء ببعض الأعمال البسيطة في الأرض مثلاً، كان استصحاب عدم حصول الملكية جارياً الى ان يصدق حصول الإحياء عرفاً.

يبقى الالتفات الى الايقاعات التي ليست من قبيل التجارة، كالوقف والعتق. وقد عرفنا اندراجه في مفهوم العقود. ولو تنزلنا عن ذلك، لم يكن مندرجاً في آية التجارة، لفرض انه ليس تجارة. بل يكون مندرجاً في الحديث المشهور[1]: المسلمون عند شروطهم.

---

[1] الوسائل: ج ١٢. كتاب التجارة. أبواب الخيار. الباب ٦. الحديث ١ و ٥.

والمعاملات كلها شكل من أشكال الشروط لغة وعرفاً، فيندرج الوقف والعتق وما كان من قبيلها في ضمنها.

صفة اللزوم:

ينبغي لنا فيما يلي ان نتحدث عن صفة اللزوم الواقعية، للعقود اللازمة أولاً. لكي يكون الحديث عنها كمقدمة للحديث عن أصالة اللزوم الظاهرية بعد ذلك.

فقد قسموا العقود بل مطلق المعاملات الى جائزة ولازمة. فمن العقود اللازمة كما سمعنا البيع والاجارة والنكاح. ومن الايقاعات اللازمة: العتق والطلاق والوقف. ومن العقود الجائزة الوديعة والعارية والهبة، ومن الايقاعات الجائزة الاباحة والإذن.

وقد قالوا في معنى اللزوم انها صفة للمعاملة تجعلها غير قابلة للفسخ أو النقض، ما لم يدل دليل خارجي على وجود خيار الفسخ أو الاتفاق على الفسخ وهو الإقالة. واما الجواز في المعاملة فهو القابلية الذاتية لها للفسخ بإرادة فاعلها، من دون ان تحتاج الى دليل خارجي على خيار الفسخ.

وقد اختار الشيخ[1] في معنى اللزوم للبيع: ان وضع البيع وبنائه عرفاً وشرعاً على اللزوم وصيرورة المالك الأول كالأجنبي. وانما جعل الخيار فيه حقاً خارجياً لأحدهما يسقط بالإسقاط وبغيره. وليس البيع كالهبة التي حكم الشارع فيها بجواز رجوع الواهب، بمعنى كونه حكماً شرعياً له أصلاً وبالذات بحيث لا يقبل الإسقاط.

قال: ومن هنا ظهر ان ثبوت خيار المجلس في أول أزمنة انعقاد البيع لا ينافي كونه في حد ذاته مبنياً على اللزوم، لأن الخيار حق خارجي قابل للانفكاك. الى ان قال: فالأصل هنا ـ كما قيل ـ نظير قولهم: ان الأصل في الجسم الاستدارة، فانه لا ينافي كون أكثر الأجسام على غير الاستدارة لأجل القاسر الخارجي.

---

[2] المكاسب: ص ٢١٤.

شبكة ومنتديات جامع الأئمة (ع)

ولنا ان نعلق على هذا الكلام بعدة أمور تتعمق بها تدريجاً فكرتنا عن اللزوم والجواز:

الأمر الأول: يتحصل من كلام الشيخ الأنصاري (قدس سره): ان للبيع والعقود اللازمة على العموم صفتان أحدها حكمية وهي (اللزوم) وأخرى حقية وهي (الجواز) بالخيار. والأولى ذاتية والأخرى خارجية أو عرضية. والصفة العرضية لا تنافي الصفة الذاتية والأولى بصفتها حكماً غير قابلة للإسقاط والثانية بصفتها حقاً قابلة للإسقاط.

وهذا التكوين الفكري هو الذي أصبح تقليدياً موروثاً منذ قاله الشيخ والى الآن. وهو أمر مرتب الى حد كبير ومتكامل. إلا ان الأمر المهم هو إمكان استفادته من الأدلة.

أولاً: انه من الناحية العرفية العملية، لا فرق بين الجواز الحكمي والجواز الحقي، لأن العرف ليس لديه نظريات وانما يعيش سيرة عملية دائماً، ومن حيث هذه السيرة، فهو يعلم بأن العقد أو المعاملة قابلة للفسخ، ولا يتساءل عندئذ هل هي قابلية حكمية أو حقية.

فيكون الاستدلال بالسيرة على لزوم العقود اللازمة مع كونها قابلة للفسخ عملياً ـ ولو بالخيار ـ لا يخلو من تسامح.

ثانياً: اننا يمكن ان نعرف اللزوم من نظائره في الفقه، فالمثال الأمثل للزوم هو العتق. إذ لا يمكن فقهياً فسخ العتق لا حقاً ولا حكماً لاعادة الحر في الرقية. فهل البيع والاجارة كذلك؟ ان الوجدان الفقهي والمتشرعي يحكم بالاختلاف.

وليس هذا لمجرد عدم وجود الخيار فيه، بل ان الوجدان حاكم بلزوم بعض العقود بشكل استثنائي كالوقف والعتق والنكاح، وهذا الوجدان مدرك انها تختلف عن غيرها من العقود والايقاعات، وان البيع والاجارة ليست مثلها لا ذاتاً ولا عرضاً.

ثالثاً: ان الأدلة التي استدلوا بها على خيار المجلس، صالحة للدلالة على تزلزل البيع وجوزاه من حين وقوعه، وهو أمر يعترفون به عملياً، إلا انهم يحملونه

على الجواز الحقي دون الحكمي فمن أين وكيف يمكن استفادة ذلك من هذه الأدلة؟

خذ مثالاً اليك: صحيحة زرارة[١]: **البيعان بالخيار حتى يفترقا.** الحديث. والخيار لغة وعرفاً ليس خاصاً بالخيار الحقي، لأنه اصطلاح متأخر، لا يمكن حمل النصوص السابقة عليه، فالصحيحة دالة على انعقاد البيع في حالة جواز وتزلزل. أعني ممكن الفسخ. ولا يمكن استفادة أحد السببين بالتعيين منها.

وأوضح من ذلك صحيحة الحلبي[٢] عن أبي عبد الله عليه السلام: انه قال: **ان أبي اشترى أرضاً يقال لها العريض. فلما استوجبها قام فمضى. فقلت له: يا أبه عجلت القيام؟ فقال: يا بني أردت أن يجب البيع.**

والوجوب لغة هو اللزوم والضرورة، فلا لزوم قبله. فمن أين لنا الحديث عن اللزوم الذاتي إذا لم تساعد عليه الأدلة؟ وتمام الكلام في محله.

رابعاً: كيف يمكن لهم البرهنة على ما قالوه من ان الجواز في العقود الجائزة غير قابل للإسقاط. فلعله قابل للإسقاط باشتراط اللزوم في العقد، وخاصة في مثل الوديعة، إذ يكون على المالك التأخر الى حين انتهاء الأمد.

وليس التصرف هنا في الحكم الشرعي، كما ليس الفسخ بالخيار الحقي تصرفاً بالحكم أيضاً. فان الحكم غير قابل للإسقاط، ومحاولة ذلك تشريع محرم. وقد قلنا في الفصل الخاص بالحق، ان الحق يحتاج الى حكم يجعل الحق ولولاه لا يكون الحق ثابتاً. والإسقاط ليس لهذا الحكم بل لصغراه وتطبيقه وهو الحق الثابت في مورد معين. فكذلك الحال في العقود إذا كانت جائزة حكمياً، فان تحويلها الى اللزوم بالحق لا بالحكم ليكون تصرفاً بالحكم الشرعي.

خامساً: ان الأمر قد يقال: انه أكثر من ذلك: لأن البيع يحتوي على تزلزل من حين وجوده، في حين ان هذا التزلزل غير موجود في الهبة والوديعة ونحوها. إذ ليس فيها خيار مجلس وخيار حيوان ونحوها. فاللازم اعتبارها أشد ثبوتاً ولزوماً من البيع. وخاصة بعد ان عرفنا ان الفهم العرفي لا يفرق بين التزلزل الحقي والحكمي.

---

[١] [الوسائل: ج ١٢]. أبواب الخيار. الباب ١. الحديث ٢.

[٢] المصدر: الحديث ٣.

شبكة ومنتديات جامع الأئمة (ع)

ودعوى التفريق بين الصنفين من المعاملات: بأن العقود الجائزة لا يمر عليها أي وقت لا تكون فيه قابلة للفسخ على حين يكون البيع بعد سقوط الخيارات كذلك.

هذه الدعوى ليست صحيحة، لأمرين:

أحدهما: انه يمكن دعوى اللزوم في كل العقود، غير ان بعضها جُعل لها خيار مؤقت وبعضها جعل لها خيار دائم. ولعل هذا الخيار قابل للإسقاط أيضاً صغروياً، كما عرفنا في العقود الجائزة.

ثانيهما: ان العقود اللازمة عندهم دائمة القابلية للفسخ أيضاً، كل ما في الأمر ان الخيارات إذا سقطت، كانت المقايلة كافية في فسخها في حين انه في العتق والوقف ونحوها، لا يكون للمقايلة أي أثر، كما هو معلوم.

ومهما أمكن هنا ان نناقش في هذه التقريبات بالدقة المنطقية. فانها بلا إشكال تدعم الفهم العرفي (العملي) من ناحية و (الساذج) من ناحية أخرى، والخالي من تعقيدات الفقهاء، فإذا كان هذا العرف هو الذي نفهم به الكتاب والسنة فمن أين لنا ان نستفيد اللزوم فيما يعدَونه من العقود اللازمة كالبيع والاجارة؟

الأمر الثاني: سمعنا ان الشيخ الأنصاري نظَر لزوم البيع بأمر تكويني خارج عن باب المعاملات. وقال: نظير قولهم ان الأصل في الجسم الاستدارة، فانه لا ينافي كون أكثر الأجسام على غير الاستدارة لأجل القاسر الخارجي.

وهو قدس سره يعلم ان قياس التشريع بالتكوين وبالعكس، أمر شطط. لأن لكل واحد منها اتجاهه وقوانينه التي لا يشبه بها الآخر.

ومن هنا لا يمكن ان نفهم من ذلك إلا مجرد تقريب الفكرة الى الذهن أو انه مجرد مثال. وهذا أيضاً غير صحيح لعدة أمور نذكر أهمها:

أولاً: انه ذكر ذلك بعد التأكد من فكرته حول لزوم البيع، وهذا ما جعلناه الآن محل مناقشة. ولا يراد اثبات ذلك بالمثال.

ثانياً: ان اللزوم حسب فهمه للبيع صفة ذاتية والاستدارة للجسم صفة عرضية، يقتضيها وجوده النوعي التكويني حسب زعمهم فليس هذا مثالاً لذلك.

وانما كان الأنسب له ذكر لوازم الماهية مثالاً كالزوجية للأربعة، لأنه اعتبر اللزوم ذاتياً، يعني من لوازم الماهية. ولكنه ان كان قال ذلك لم يكن للخيار مجال لاستحالة انفكاك لازم الماهية عنها كما هو مبرهن في محله.

ثالثاً: فساد المثال في نفسه لأنهم قالوا[1]: ان العناصر تتجسم على شكل كرات بطبعها الأولي. ولذا عبروا بكرة الماء وكرة النار وتخيلوا ان الكواكب والنجوم انما أصبحت كرات لأنها تبعت طبعها الأصلي، فهي: كرة التراب. والهواء كرة أيضاً حول الأرض. فهذه هي كرات العناصر الأربعة. وهذا كله وهم خال من الدليل بل الدليل على خلافه، كما هو جلي لكل مفكر في هذه العصور.

رابعاً: لو تم الوجه فلسفياً، فقد صرح الشيخ نفسه بأنه لا ينافي وجود أكثر أفراد الجسم غير دائري.. إلا اننا لا نجد فرداً للبيع أصلاً، خالياً عن الخيار، الا مع الاشتراط خلال العقد. إذن، فيمكن القول: ان القاسر الخارجي هو الذي يجعله لازماً، لا انه هو الذي يجعله جائزاً.

الأمر الثالث: قوله ان الخيار حق خارجي قابل للانفكاك. ليس بصحيح:

أولاً: ان كونه خارجياً ان أريد به ثبوته بالحكم الشرعي، فاللزوم أيضاً يجب ان يثبت بالحكم الشرعي أو الدليل المعتبر والا كان قولاً بلا علم.

وان أريد به كونه من العوارض الخارجة عن الماهية. فهذا مما لا دليل عليه كما أسلفنا، بعد ان نجد ان كل أفراد البيع لا توجد عادة لازمة. ولعل الأمر بالعكس. باعتبار ان اللزوم هو الطارئ بعد ارتفاع الخيار.

ثانياً: ان كونه قابلاً للانفكاك، لا يكون بإسقاط الحكم الشرعي بثبوت الخيار، بل بإسقاط الخيار نفسه، فلو أسقط كل الخيارات خلال العقد، انفك البيع عن الخيار ولعل إلى هذا كان نظره قدس سره.

الا ان هذا الإسقاط هو الحالة الطارئة والاستثنائية عرفاً، بعد انعقاد طبيعي الأفراد مع الخيار.

---

[1] [كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد العلامة الحلي تحقيق الآملي: ص ٢٤١. بحار الأنوار: ج ٥٦. ص ٣٨٨. تفسير الرازي: ج ١. ص ٢٢٩].

شبكة ومنتديات جامع الائمة (ع)

وبتعبير آخر: ان الإسقاط لا يفرق فيه بين ان يكون بعد العقد أو خلاله، إذ يكون الإسقاط حالة ثانوية عرفاً وفي المرتبة المتأخرة عن ثبوت الحق عقلاً. فلا ينافي بناء البيع أصلاً على انعقاده خيارياً. وسنسمع أدلة اللزوم ونناقشها ونجد مقدار صدقها. فإذا سقطت سقط القول باللزوم تماماً.

الأمر الرابع: قال الشيخ الأنصاري بالنسبة الى العقد (الجائز) ان جوازه: بمعنى كونه حكماً شرعياً له أصلاً وبالذات. بحيث لا يقبل الإسقاط.

وقد عرفنا بعض ما فيه:

أولاً: اننا لا ندعي إسقاط الحكم بل إسقاط الحق المترتب عليه. وكونه غير قابل للإسقاط ولو بالاشتراط بالعقد نفسه أو في عقد لازم آخر، أول الكلام.

ثانياً: ان هذه القابلية للإسقاط هي حق وليست حكماً. وانما الحكم هو سبب جعل الحق. لما عرفناه من ان الحكم فيه صفة التحميل والالزام والحق فيه صفة الإرفاق والاختيار. ولا شك ان العقود الجائزة من ناحية حق فسخها كذلك. وقد حققنا ان كل حق قابل للإسقاط. فيكون هذا قابلاً للإسقاط، بصفته حقاً لا حكماً.

ثالثاً: سنرى ان بعض أدلة لزوم البيع وغيره شاملة للعقود الجائزة أيضاً. كالاستصحاب وغيره. فإذا فهمنا من أدلة جواز الفسخ في الهبة ونحوها شكلاً من أشكال حق الخيار. فمن أين يمكن استفادة الجواز الذاتي؟

أدلة اللزوم:

استدل الشيخ الأنصاري[1] (قدس سره) وغيره للزوم البيع بعدة أدلة:

الدليل الأول: الغلبة بزعم ان أغلب افراد البيع ينقعد لازماً. وهذا مطعون كبرى وصغرى:

أما كبرى، فلأن الغلبة لا تصلح دليلاً، ما لم تكن موجبة لليقين، ولو بالمستوى العرفي، من باب الحاق الفرد النادر بالأعم الأغلب. أو يقوم عليها دليل

---

[1] المكاسب: ص ٢١٤.

شرعي تعبدي وكلا الأمرين غير متحقق في المقام.

وأما صغرى وهو الأهم: فلما ذكره الشيخ نفسه من ان أغلب أفراد البيع ينعقد جائزاً لأجل خيار المجلس والحيوان والشرط.

وقال: ان أراد غلبة الأزمان، فهي لا تنفع في الأفراد المشكوكة. ومراده ان إلحاق الفرد المشكوك بالزمن الذي يكون فيه البيع لازماً، من قبيل التمسك بالعام في الشبهة المصداقية أو الحاق بلا دليل. مضافاً الى كونه خلاف استصحاب الجواز الثابت كلياً حال العقد.

الدليل الثاني: القواعد المستفادة من العمومات التي يجب الرجوع اليها عند الشك في بعض الأفراد أو بعض الأحوال.

وعلق عليه الشيخ: وهذا حسن لكن لا يناسب ما ذكره في التذكرة من توجيه الأصل.

ويريد بالعمومات الآيات والروايات الدالة على صحة المعاملات كقوله تعالى: **﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾** وقوله ﷺ: **المؤمنون عند شروطهم.** والقواعد المستفادة منها ليست الا أصالة الصحة السابقة وأصالة اللزوم الآتية.

اللهم الا ان يريد من العمومات ما يشمل دليل الاستصحاب وقاعدة اليد ونحوها، مما يستفاد منها في بعض الفروع الفقهية من المعاملات.

وأوضح ما يرد على هذا الاستدلال كونه يحوّل اللزوم في البيع وغيره من الحكم الواقعي الذي كنا نتحدث عنه الى الحكم الظاهري، الثابت حال الشك، كما سمعنا من الشيخ نفسه.

وسننظر فيما بعد انه هل يمكن الاستدلال بهذه العمومات على اللزوم كصفة واقعية بغض النظر عن الشك أم لا؟

الدليل الثالث: الاستصحاب ومرجعه الى أصالة عدم ارتفاع أثر العقد بمجرد فسخ أحدهما. قال الشيخ: وهذا أحسن.

وتكون المناقشة فيه من وجهين أو أكثر:

الوجه الأول: انه لو تم، تتحول الصفة الواقعية للزوم، كما يراد إثباتها، إلى

مكتبة ومخطوطات جامع الائمة (ع)

صفة ظاهرية ثابتة عند الشك.

الوجه الثاني: ان هذا الاستصحاب ليس له حالة سابقة، بالمعنى المبحوث عنه لاعترافهم بأن العقد من حين وجوده كان متزلزلاً. فكيف نستصحب؟

الوجه الثالث: ان الأمر أصبح بالعكس، إذ الحالة السابقة هي التزلزل وليس اللزوم.

الوجه الرابع: انه لا يخلو الأمر من احتمالين: أما ان يقوم دليل معتبر على ثبوت حق الخيار أو لا. وعلى التقديرين لا يجري الاستصحاب إذ مع ثبوته يكون تأثير الفسخ قطعياً، ومع عدمه يكون عدمه قطعياً. ومع الشك في أصل الخيار يكون الأصل عدمه.

غير ان ما يشك فيه من الخيارات ما كان من قبيل خيار الشرط أو الاشتراط، لا ما كان من قبيل خيار المجلس والحيوان التي توجد مع ولادة البيع نفسه.

وقد أشرنا قبل قليل: الى ان الثابت في خيار المجلس مثلاً، هو الخصوصية، الا ان كلي التزلزل ثابت فيها أيضاً، ومع ارتفاع خيارالمجلس، ترتفع الخصوصية، ونحتمل بقاء التزلزل فنستصحبه ويكفي سبباً لهذا الاحتمال عدم الدليل على اللزوم، كما سمعنا ونسمع. إذ نحتمل عندئذ ان يكون التزلزل صفة ذاتية. كما قال الشيخ في اللزوم.

الوجه الخامس: شمول الاستصحاب للعقود الجائزة، بعد عدم وجود الدليل على الجواز كما سنعرف. إذ يقال ان العقد منذ وجد لم يكن فيه خيار حقي والآن كما كان. وأما التزلزل الحكمي فهو مما لا دليل عليه على ما سنسمع.

ويمكن جريان الاستصحاب في طول ما سنقوله في الدليل الرابع من شمول أدلة اللزوم للعقد، فيستصحب مع حصول الفسخ المشكوك أثره.

الدليل الرابع: العمومات التي أشرنا اليها في الدليل الثاني، كدليل على الصفة الواقعية للزوم العقد.

والمستفاد منها عموماً في نظر الشيخ الأنصاري[1]: انه لا يجوز التصرف بأموال

---

[1] ص ٢١٥.

أحد الا بإذنه، ولا يجوز فسخ المعاملة الا تحت ارادته، ولا يجوز الفسخ قهراً عنه. ونحو ذلك، مما يستلزم القول باللزوم الذاتي للعقد.

الا ان هذا الدليل قابل للمناقشة من عدة وجوه. منها:

أولاً: انه يكون من قبيل التمسك بالعام في الشبهة المصداقية، إذ بعد تقييد العقد بالدليل المعتبر، بحصول الخيار فيه، في المرتبة السابقة على وجوب الوفاء به. لا يبقى من وجوب الوفاء، إلا وجوبه بمقدار ما هو ثابت شرعاً. وكون الثابت في المرتبة السابقة هو اللزوم، منفي بأدلة الخيار، وخلاف الاستدلال بالعمومات في هذه المرتبة.

وبتعبير آخر: انه بعد الفسخ، ان شككنا في تأثيره كما هو المفروض في الاستدلال، نشك ان هذا المال من أموال المشتري مثلاً، فيكون التمسك بأمثال قولهم عليهم السلام[1]: **الناس مسلطون على أموالهم**. تمسكاً بالعام في الشبهة المصداقية.

ثانياً: ان هذه العمومات موضوعها شامل لا محالة حتى للعقود التي اعتبروها جائزة. بل هي أولى بالشمول، لتصريحهم بعدم وجود الخيار الحقي زائداً على التزلزل الحكمي فيها، فيكون هذا التزلزل منفياً بالعمومات، والخيار الحقي غير موجود باعترافهم أو بالاستدلال بالعمومات نفسها. على ان الخيار الحقي متحقق جزماً في البيع. وأما إذا أخذ الشيخ مسلماً كون هذه العقود متزلزلة ذاتاً فهو غير مسلم.

الدليل الخامس: الاجماع أو الشهرة على لزوم العقود اللازمة، بالمعنى الذي تحدث عنه الشيخ وجواز العقود الجائزة.

إلا ان الشهرة ليست بحجة كبروياً، أو أساساً، الا تحت شروط معينة لم نحرز تحققها في هذا المجال. وأما الاجماع فالمحرز منه غير محرز، والمنقول ليس بحجة، مضافاً الى ان الشهرة والاجماع في مثل المقام، مدركيان، لأنهما قائمان على الأدلة الواردة والتي سبق ان سمعناها فلا يكون لها قيمة زائدة عليها.

---

[1] [الخلاف للشيخ الطوسي: ج ٣. ص ١٧٦. عوالي اللئالي أبي جمهور الاحسائي: ج ١. الفصل التاسع. الحديث ٩٩. ص ٢٢٢].

شبكة ومنتديات جامع الأئمة (ع)

أدلة الجواز:

أعني ما يرونه من صفة الجواز الواقعية للعقود والايقاعات الجائزة، وهم لم يتعرضوا الى ذلك بالمرة، وقد عرفنا ان شمول عمومات اللزوم لها ممكن، بل شمول الاستصحاب الدال على اللزوم أيضاً لها ممكن، ونتيجته، كما سمعنا من الشيخ الأنصاري، عدم ترتب الأثر على الفسخ مع الشك في تأثيره.

فان قيل، اننا لا نشك في تأثيره بل نعلم به. نقول: هناك أيضاً نعلم بتأثيره، على تقدير وجود الحق، كما سبق ان أشرنا فراجع. فما يقال في جواب ذلك هنا ـ لو وجد ـ يقال هنا أيضاً.

الا ان ما يمكن ان يكون دليلاً على الجواز ما يلي: بعد الالتفات الى انها إذا لم تتم، كانت أدلة اللزوم المشار اليها أولى بالجريان، أو جارية على أقل تقدير. ونكون عندئذ بانتظار ما سنسمعه من معنى اللزوم والجواز بعدئذ.

الدليل الأول: ارتكاز المتشرعة على الجواز في العقود الجائزة. الا ان مرجع ذلك الى وجود حق الفسخ الدائم في المعاملة بشكل غير قابل للإسقاط. وهذا المعنى وان كنا نشعر به الآن، الا ان صعوده الى عصر الأئمة عليهم السلام غير ثابت. ولو كان ثابتاً في البعض، فهذا مما ينبغي النظر فيه فرداً فرداً من حالات العقود والايقاعات ولا يمكن اعطاء نظرة عامة. مضافاً الى ما سبق من احتمال إمكان إسقاط هذا الحق نظرياً على الأقل.

الدليل الثاني: الاجماع من قبل الفقهاء. وهو تعبدي وليس مدركياً، لعدم وجود الأدلة الواضحة بالجواز، فيكون حجة.

الا انه من المحتمل استنادهم على بعض الأدلة التي نذكرها بهذا الصدد وان لم تكن من قبيل الأخبار، كالسيرة والاستصحاب. وهذا يكفي في سقوط حجية الاجماع، وان كان محرزاً.

الدليل الثالث: السيرة العقلائية على الجواز في العقود والايقاعات الجائزة.

وقلنا فيما سبق ان هذه السيرة ليس فيها جانب نظري، بل هي عملية خالصة،

ومن الناحية العملية لا نرى الا التزامهم بالفسخ في أي وقت حصل. وأما اعتبارهم العقد (جائزاً) فهذا جانب نظري لا يتحصل من السيرة. على ان قيام السيرة نفسها لا يخلو من إشكال لقلة ممارسة أمثال هذه المعاملات في السوق.

الدليل الرابع: الاستصحاب. يعني استصحاب الجواز ولو بنحو العدم الأزلي للزوم. فيثبت انه عقد أو ايقاع غير لازم، وان لم تثبت صفة الجواز بعنوانها لأنها لازم عقلي.

وليس للاستصحاب تقريب آخر لعدم حالة سابقة للعقد منذ أول وجوده. الا ان هذا:

أولاً: معارض باستصحاب العدم الأزلي للجواز، وكلاهما ذو أثر شرعي، فيتساقطان ونرجع الى العمومات الفوقانية.

ثانياً: ان استصحاب العدم الأزلي أساساً لا يخلو من خدشة في علم الأصول. والصحيح عدم جريانه على أي حال.

النتيجة:

ينتج من كل هذه الجولة انه لم يتم لدينا شيء من أدلة اللزوم في العقود اللازمة، ولا شيء من أدلة الجواز في العقود الجائزة، وهذا انما ينطلق من الفهم التقليدي الفقهي الذي قدمه الشيخ الأنصاري قدس سره للزوم والجواز، واما لو قدمنا فهماً آخر للزوم والجواز فلعلنا نستطيع ان نحصل له أدلة كافية.

اللزوم والجواز:

وإذا أردنا ان نقدم فهماً جديداً ومتكاملاً للزوم والجواز، لزمنا ان نأخذ الأمور التالية بنظر الاعتبار:

الأمر الأول: ان هناك من المعاملات ما هو لازم جزماً في كل حالاته، لليقين

شبكة ومنتديات جامع الائمة (ع)

بعدم موافقة الشارع المقدس بالعود الى الحالة السابقة، وهي منحصرة ظاهرا بالعتق والوقف.

فان العتق منتج للحرية، ولا سبيل الى رجوع العبد الى الرق، بعد الحرية. والوقف منتج لانفكاك ملكية المالك الواقف عن نفسه ولا سبيل الى رجوعها بعد ذلك. وهذا ثابت بالاجماع وضرورة الفقه.

وعلى هذا النحو تكون المرأة المطلقة تسعاً، وسنشير اليها في الأمر الثاني.

الأمر الثاني: ان من المعاملات ما هو لازم بطبعه وفي أغلب حالاته. بحيث لولا شروط معينة لا يكون العود الى الحالة السابقة ممكناً.

ومن أمثلته النكاح والرهن والاعراض. فالنكاح لا يمكن فسخه بطبعه اجماعاً واحتياطاً للفروج. الا إذا حصلت ما يسمى بعيوب السنة، وهي أمراض معينة توجد في أحد الزوجين توجب الفسخ لا حاجة الى ذكرها الآن. وإذا حصل جواز الفسخ بها خرج النكاح عن كونه لازماً الى كونه جائزاً، على ما سنعرف من معنى الجواز.

وأما الطلاق فهو معاملة جديدة وليست فسخاً للنكاح.

وأما الرهن، فهو يتضمن الاستيثاق على الدين بالعين المرهونه. وما دام الدين موجوداً، فمن حق الدائن المرتهن استدامة العين المرهونة تحت الرهن، وليس من حق الراهن المالك وهو المديون، ان يسحب عينه المرهونة. فالرهن إذن لازم من جانب الراهن جزماً. وهو محل الشاهد فعلاً. وان كان من جانب المرتهن متزلزل لأنه حق إرفاقي له يمكن له إسقاطه وليس تحميلاً عليه.

وأما الاعراض فهو ـ على الصحيح ـ مخرج عن الملكية. وهو غير قابل للفسخ، ولا يؤثر فيه أصلاً. وأما الحيازة للعين من جديد فهو سبب جديد للملكية، وليس عوداً للملكية السابقة وان كانت مثلها عرفاً.

ومثله الابراء، فانه نظرياً يشبهه، غير ان الاعراض يكون عن العين الخارجية، والابراء يكون عن المالية الكلية الثابتة في الذمة. وكلاهما يتضمن اعراض المالك عن ماله وإسقاطه له.

وليس في الابراء حيازة جديدة كالاعراض. فإذا حصل الابراء، لم يمكن

العود أصلاً. ومن هنا يمكن الحاق الابراء بما ذكرناه في الوجه الأول، غير ان مناسبته للاعراض اقتضى ذكره هنا.

ومن أشكال براءة الذمة ما يسمى بالتهاتر، سواء حصل قهراً بحكم الشارع أو باتفاق الطرفين، وهو يحصل عندما تكون كمية متساوية في ذمة اثنين لأحدهما على الأخر، ونتيجته ان لا يدفع أي منهما الى الآخر شيئاً، بل يسقط ما في ذمة أحدهما بإزاء سقوط ما في ذمة الآخر.

فالمهم هنا، هو انه بعد هذا السقوط لا سبيل الى رجوع ما في الذمة أصلاً.

ومن أمثلة هذا النحو من اللزوم في المعاملات الطلاق البائن. فانه غير قابل للإسقاط أو الفسخ. لو فهمنا من حق الرجوع في العدة شكلاً من أشكال الفسخ للطلاق. فانه لا يمكن الرجوع الى المطلقة إلا بعقد جديد. ولا يصح فيه حتى المقايلة وهي اتفاق الطرفين على الإسقاط.

وقد يكون الطلاق أشد من ذلك كالمطلقة ثلاثاً التي لا تحل الا بأن تنكح زوجاً غيره، والمطلقة تسعاً لا تحل أبداً.

وهنا لنا ان ننبه الشيخ الأنصاري قدس سره والفكر الموافق له. هل ان البيع الذي لا ينعقد الا خيارياً، يمكن ان نقول بثبوت صفة اللزوم له بهذا الشكل أو الشكل السابق الذين عرفناهما في هذين الأمرين. كلا ثم كلا.

إذن، فهذه هي العقود التي تستحق ان تكون لازمة، والدليل عليها تام بالسيرة والاجماع والسنة.

الأمر الثالث: بعد التسليم عرفاً وعقلائياً بعدم التفريق بين الجواز الحقي والجواز الحكمي لأن السيرة كما قلنا عملية وليس فيها جانب نظري، ومن الناحية العملية، يرى العقلاء تسلط الطرف على الفسخ في كلا الموردين.

وما قد يقال: ان النقض يسمى في الجواز الحقي فسخاً، وفي الجواز الحكمي ابطالاً أو تنازلاً. وهو دليل الفرق بينهما.

فجوابه: انه وهم غريب وضحل. لأن تحديد هذه الألفاظ بهذه النتائج انما هي من اصطلاح الفقهاء وليس لها عند العقلاء أي أثر. بل حتى الفقهاء لا يستشكلون

شبكة ومنتديات جامع الأئمة (ع)

من استعمال أحد الألفاظ السابقة في الفسخ، لوضوح كونها واحدة عرفاً وعقلائياً.

إذن، ينتج من عدم التفريق بين الجوازين المشار اليهما عدة نتائج:

النتيجة الأولى: ان المعاملة التي فيها جواز حقي وهو خيار الفسخ هي معاملة جائزة وليست لازمة، واللزوم الحكمي مع ثبوت الجواز الحقي، وهم فقهي لا دليل عليه. وقد سبق ان ناقشنا جميع الأدلة التي سردها الشيخ الأنصاري وغيره، وأوضح موارد انتقاضها هو هذا المورد بالذات، فراجع.

النتيجة الثانية: ان الجواز الحكمي انما هو من قبيل الخيار الثابت للفرد بحكم الشارع، فان الخيار ليس الا فرصة اختيار الفسخ. وهو كما قد يكون بحكم الشارع، كما في خيار المجلس والحيوان، قد يكون بحكم المتعاقدين.

ومن مصاديق حكم الشارع حق الفسخ المجعول في العقود الجائزة، كالهبة والوديعة والعارية.

فان قيل: ان الفسخ في هذه العقود يعود الى تسلط المالك سحب ملكه من المعاملة أو قل من طرفها الآخر.

قلنا: ان هذا لا يزيد على الاستدلال بدليل ان الناس مسلطون على أموالهم وهو جار في الخيار الحقي أيضاً، كما هو معلوم، ولولا الجعل الشرعي لما استطاع المالك لهذا التصرف. فالمهم هو الجعل الشرعي لا إمكان الفسخ أو حقه، في كلا الموردين الحقي والحكمي، بعد عدم التفريق بينهما عرفاً كما قلنا.

وقد يقال: ان جواز الفسخ في هذه العقود لا يمكن إسقاطه فقهياً فكيف يكون حقاً، مع العلم اننا علمنا ان الحق قابل للإسقاط؟

قلنا: ان هذا يلازم أحد أمرين لابد من أحدهما:

أولاً: أما ان نقول ـ كما سبق ـ انه قابل للإسقاط. وليس كما قالوا بعدم إمكانه. وقد أشرنا الى ان القابل له هو الحق الجزئي وليس الحكم الكلي، وهو كذلك دائماً في أي حق.

ثانياً: انه قد يمكن القول بأنه حق غير قابل للإسقاط. فان قابلية الإسقاط أيضاً بيد الشارع فيمكن للشارع المنع عنه، فيكون الأمر هنا كذلك، لو تم الدليل عليه

باجماع ونحوه.

أما القول: بأنه ليس بحق وانما هو حكم، فهذا شطط من القول لأن الحكم بجواز الفسخ أنتج حقاً إرفاقياً في مصلحة الطرف فينطبق عليه تعريف الحق الذي سمعناه من دون الحاجة الى إمكان الإسقاط.

لأننا ذكرنا هناك ان الحكم فيه جنبة تحميلية والحق فيه جنبة إرفاقية. والحكم قد يكون متعلقاً بشخص واحد والحق لا يكون الا متعلقاً بطرفين. وهو ينطبق على المورد تماماً.

فإذا تم كونه حقاً، رجعنا الى الصفة الذاتية للعقد أو الايقاع، كما يريد الشيخ الأنصاري ان يفهمه، بعد ان قال ان الحق صفة خارجية للعقد.

فان بنينا على ما ذكرناه من وحدة المعنى العرفي بين التزلزل الحكمي والحقي. كان هذا العقد جائزاً لأن حق الفسخ فيه دائمي على الفرض. وان لم نبن عليه، لم نستطع ان نتعرف على حقيقة العقد الا بمجرد الاحتمال. وقد سبق ان عرضنا احتمالاً يقول: ان العقود كلها لازمة ذاتاً، كما هو مقتضى العمومات، كما يفهمها المشهور. ولكنها قد تُشاب بطرو حق الفسخ دائمية أحياناً ومؤقتة أخرى.

النتيجة الثالثة: ان المعاملة قد لا تكون دائمية التزلزل، بل تكون لازمة أحياناً ومتزلزلة أحياناً. فقد تكون متزلزلة في أول انعقادها، فإذا لم تنفسخ رجعت الى اللزوم بإسقاط الحق أو انتهاء مدته، وأوضح أمثلته هو البيع.

وقد تكون لازمة من أولها متزلزلة بعد ذلك أو قل: متزلزلة في آخرها. كما لو لم يكن لها خيار مجلس لإسقاطه، وانكشف في المبيع عيب أو غبن. أو حصل اشتراط الخيار. فان فسخ كان الخيار في آخرها، بناء على النقل دون الكشف كما هو الحق. وان لم يفسخ وارتفع الخيار كان التزلزل في الوسط.

وأكثر ما يسميه الفقهاء بالعقود اللازمة من هذا القبيل. وليس البيع أقواها وأثبتها بل هو أردؤها وأكثرها تزلزلاً، لو صح التعبير، لوضوح انه ينعقد من أوله خيارياً. وقد يستمر الخيار فيه الى نهايته إذا فسخ أو الى مدة طويلة. على حين ليست الاجارة من هذا القبيل.

شبكة ومنتديات جامع الأئمة (ع)

النتيجة الرابعة: انه يمكن بالاشتراط تحويل المعاملة اللازمة في نظر الفقهاء الى جائزة، بعد ان قلنا انه لا فرق عرفياً وعملياً بين الجواز الحكمي والخيار الحقي.

فلو اشترطا في البيع أو في الإجارة أو نحوها، بقاء الخيار لهما أو لأحدهما باستمرار بحيث لا يسقط بالتصرف غير الناقل ولا باحداث عيب أو حدث فيها، جاز ذلك، وتحولت المعاملة الى جائزة.

فان قيل: ان هذه من مسقطات الخيار شرعاً، كما دلت عليه الأدلة الصحيحة الصريحة، فكيف نشترط بخلافها، فلا يكون الشرط نافذاً لأنه خلاف الكتاب والسنة.

قلنا: ان التصرف ونحوه ليس مسقطاً لكل خيار، بل خصوص الخيارات الثابتة بحكم الشارع، كالمجلس والحيوان والعيب والغبن وتخلف الشرط. وأما الخيار الثابت بالاشتراط، لمدة قصيرة أو طويلة فلا دليل على شمول تلك الأدلة (الصحيحة الصريحة) له. فانها صريحة في موردها، ولا تشمل مثل هذه الصورة.

ومعه يمكن جعل الخيار المستمر، من دون التصرف الناقل. بل حتى معه، مع غرامة بدله. نعم، لا يمكن القول بجواز اشتراط عدم قابلية هذا الحق للإسقاط. لأنه على خلاف طبع الحقوق، وما دلت الأدلة عليه من خصائصها. ما لم يحكم الشارع بعدم إمكان الإسقاط كما في العقود الجائزة، لو تم فيها ذلك.

وأما عدم قابلية الإسقاط في العقود الجائزة، فهل يمكن تبديله بالاشتراط على خلافه في المعاملة، أو لا يمكن؟ مبني على تمامية الدليل على كون الحكم بالجواز وحق الفسخ غير قابل للتبديل. وبالرغم من عدم العثور على مستند غير الاجماع غير المحرز. الا ان الخروج عنه فقهياً في غاية الصعوبة. وان كان قوله[1]: **المؤمنون عند شروطهم**. مما يصحح هذا الاشتراط، بالعنوان الأولي.

نعم، إذا ثبت الاجماع، دخل المورد في المستثنى وهو قوله: الا شرطاً أحل حراماً أو حرم حلالاً.

---

[1] [الوسائل: ج ١٥. أبواب المهور. الباب ٤٠. الحديث ٤. وفيه (المسلمون) بدل (المؤمنون) وأما بلفظ (المؤمنون) فقد ورد في نفس المصدر: الباب ٢٠. الحديث ٤ و ٥. لكن بدون التتمة: (الا شرطاً...)].

أصالة اللزوم:

بعد ان تم الكلام عن صفة اللزوم الواقعية، لابد ان نتكلم عن صفة اللزوم الظاهرية التي تثبت عند الشك.

والشك هنا أما كبروي وأما صغروي. فالكبروي نحو ان نشك ان عقداً أو ايقاعاً معينا كالمضاربة مثلاً، هل هو لازم أو جائز. والصغروي ان نتحدث عن التطبيق الخارجي، بأحد أشكال:

الشكل الأول: ان نشك ان السبب هل هو سبب للخيار أو لا. فإذا حدث الفسخ بموجبه نشك بارتفاع المعاملة.

الشكل الثاني: ان نشك في مدة الاشتراط مثلاً، ويقع الفسخ في المدة المشكوكة.

الشكل الثالث: ان هذه المعاملة كانت لازمة، فهل حدث سبب لتحويلها الى التزلزل أم لا. وفرقه عن الأول، حدوث السبب بعد العقد كظهور العيب.

الشكل الرابع: ان سبباً موجوداً لا نعلم انه سبب كاف للخيار أو لا. وقد حصل الفسخ بموجبه أو لم يحصل.

الشكل الخامس: ان يشترط الفاسخ كون فسخه عمل بالحق دون الحكم، يعني كونه إعمالاً للخيار في معاملة لازمة بالأصل في نظر الفقهاء لا في معاملة جائزة. وشككنا في نوع المعاملة شكاً كبروياً.

ونحو ذلك من الأشكال.

أما الشك الكبروي فبناء على المسلك التقليدي للفقهاء لا شك ان المعاملة ستكون مشمولة للعمومات الدالة على اللزوم. وهي نفسها التي ذكرنا كونها دالة على الصحة، بفهم معين يقرّبها الى الدلالة على اللزوم.

ومن هنا ذكر الشيخ الأنصاري في المكاسب ان من معاني ان الأصل في المعاملة اللزوم: كونها مشمولة لهذه العمومات.

وإذا أصبحت مشمولة لهذه العمومات، كانت صفة اللزوم فيها واقعية لا

شبكة ومنتديات جامع الأئمة (ع)

ظاهرية. وأصبحت من المعاملات اللازمة عندهم.

وأما بناء على ما اخترناه من عدم التفريق بين الخيار الحكمي والحقي أو قل: التزلزل الحكمي والحقي. فيبتني لزوم المعاملة على عدم وجود خيار فيها للفسخ او قل: على عدم إمكان فسخها شرعاً، الا بالتقايل، ووجود الخيار وعدمه تابع لدليله وحدوده معروفة من شروطه وليس هنا محل تفصيلها.

وأما الشك الصغروي فكثير من هذه الأشكال أو الشكوك مجرى استصحاب أثر المعاملة حتى بعد الفسخ. كما لو حصل الفسخ فعلاً، في أي واحد من هذه الأشكال الخمسة وشككنا في تأثيره للأسباب المدرجة هناك، كان مقتضى الاستصحاب عدم تأثيره وبقاء المعاملة على حالها. وهو معنى ثبوت اللزوم بالاستصحاب أو أصالة اللزوم الظاهرية.

وأما كبريات هذه الأشكال، فلها أدلتها خارجاً عن مفهوم أصالة اللزوم. الا اننا يحسن ان نعددها للقارئ واحداً واحداً:

ففي الشكل الأول: إذا شككنا ان سبباً ما هل هو سبب للخيار أم لا. فان دل دليل عليه من نص أو سيرة فهو المطلوب، وإلا لزم الحكم بكونه ليس بسبب للفسخ. وان الفسخ معه غير مؤثر. وفي هذا ونحوه قالوا: ان عدم الدليل دليل على العدم.

وفي الشكل الثاني: ان وجدنا دليلاً كالبيِّنة، أو الاطمئنان في تحديد مدة الاشتراط، فهو، والا كان الأصل عدم الزيادة فنأخذ أقل الزمنين المحتملين، وندع الباقي. فان وقع الفسخ فيه لم يكن مؤثراً.

وأما الشكل الثالث: فهو مجرى الاستصحاب، لفرض علمنا السابق بعدم حق الخيار، أو باللزوم، فهل حصل حق الخيار وارتفع اللزوم لظهور سبب ما أو منشأ ما للشك كبعض العيوب البسيطة. ومقتضى الاستصحاب استمرار اللزوم وعدم تأثير الفسخ.

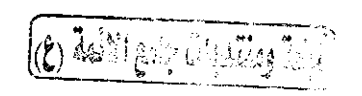
وأما الشكل الرابع: فيكون منشأ للشك في تسلط الطرف على الخيار وعدمه، والأصل عدمه. أما لأصالة البراءة من هذا الشرط الذي كان منشأ للخيار، أو لاستصحاب عدم منشأ السبب الموجب للخيار، أو استصحاب عدم تسلط الطرف

على الخيار، للعدم الموجود قبل المعاملة أو بعدها ان وجد، أو للعدم الأزلي، ان قيل به.

وأما الشكل الخامس: فيمكن اثبات كون المعاملة لازمة، كما تحدثنا في الكبرى، فان ثبت ذلك، كان الفسخ نافذاً لكونه مشروطاً به على الفرض. وإذا كان مشروطاً بالعكس، كان الفسخ لاغياً وغير مؤثر.

ومن المعلوم ان الأدلة الجارية في كبريات هذه الأشكال، بما فيها الاستصحابات الجارية في الوجهين الثالث والرابع، متقدمة وحاكمة على الاستصحاب الجاري في الصغرى والمفيد للزوم كما قلنا. سواء كان موافقاً له أم مخالفاً.

وعلى أي حال، فأصالة اللزوم الظاهرية الثابتة بالاستصحاب، لها عدد من أشكال الشكوك التي تكون فيها صحيحة وثابتة. ومؤداها عدم تأثير الفسخ في ابطال المعاملة.



فصل
الوحدات السوقية

تمهيد الوحدات

هناك وحدات لكثير من المعارف البشرية، بعضها القديم وبعضها الحديث، ومنها البسيط ومنها الدقيق. ومنها المشهور والخاص، ومنها السائد والمنقرض.

وعلى سبيل المثال: نذكر للوحدات المجالات التالية:

أولاً: وحدات الزمان.

وهي قد تكون خلقية تكوينية. كالأيام والليالي وأجزائها الطبيعية كالصبح والمساء، وقد تكون مجعولة اجتماعياً أو اصطلاحاً عرفياً، كتسمية المئة سنة قرناً والعشر سنوات عقداً والثلاثين سنة جيلاً. وكذلك انقسام اليوم الكامل الى أربع وعشرين ساعة والساعة الى ستين دقيقة والدقيقة الى ستين ثانية، والثانية الى أجزائها. فان كل هذا مجعول اجتماعي، وليس موجوداً في أصل الطبيعة، الا ترى ان الساعة السادسة مثلاً يتغير وقت وجودها في الليل والنهار.

والسنة قد تكون طبيعية كالسنة القمرية، وقد تكون جعلية اصطلاحية، كالسنة الشمسية. كما ان عدد أيام الشهر الواحد قد يكون طبيعياً، كالشهر القمري، وقد يكون جعلياً كالشهر الشمسي وغيره من أنواع التواريخ.

وأما التاريخ، فكله جعلي وليس فيه طبيعي. إذ يأخذ الناس أحد الحوادث المهمة في التاريخ فيعتبرونها أول تاريخهم كالهجرة النبوية عند المسلمين، وميلاد المسيح عند المسيحيين أو سلطنة كورش عند الفرس، وهكذا.

ثانياً: وحدات المكان، وهي المساحة وكلها جعلية غير طبيعية، كالفرسخ والميل والكيلومتر. وغيرها.

نعم، قد يكون بعضها مأخوذاً من مقادير طبيعية، كالشبر والذراع، وقد يكون بعضها مبتنياً على أسس من هذا النوع. كما سنشير بعد ذلك. الا ان هذا لا ينافي كونه جعلياً. إذ ليس هناك تقدير تلقائي وتكويني في المكان سوى تشبيهه ببعض المسافات المحددة من جسم الإنسان والحيوان مثلاً. فالالتزام بهذا التشبيه أمر جعلي وان كان الأمر المشبه به طبيعياً.

ثالثاً: وحدات الثقل: وهي الأوزان كالحقة والكيلو والصاع والرطل، ونحو ذلك، مما هو مختلف فيه بين البلدان كثيراً على ما سوف نشير، وان كان الاتجاه الأغلب الآن الى اعتبار الكيلو كوحدة متفق عليها.

رابعاً: وحدات الحجم: وهي الكيل.. كالكر والصاع، على بعض تفاسيره والقفيز والاردب. أو تقول ملأ شاحنة (لوري) من الرمل أو الحصى مثلاً.

وهناك وحدات للتيار الكهربائي والسحب المغناطيسي والوزن الذري والفضاء الخارجي، وغير ذلك، مما هو خارج عن غرضنا فعلاً.

كما ان وحدات الزمان خارجة عن غرضنا في هذا الفصل، وانما ذكرناها لأجل تنسيق الوحدات وتوضيحها وهي تحتاج الى بحث مستقل.

الاستناد الى الطبيعة

هناك إشكال عام على كل المقادير السوقية السارية في المجتمع. وهو ما يسمى في علم المنطق، بلزوم الدور. فانك قد تسأل كم هو الكيلو فيجيبك: هو ألف غرام. ثم تسأل كم هو الغرام فيجيبك: هو جزء من ألف من الكيلو. فتكون القضية تكرارية، ويتوقف فهم أحدهما على فهم الآخر. فلا نعود بنتيجة حقيقية واضحة. فاننا إذ نفسر الكيلو بالغرام والغرام بالكيلو فانما نفسر الكيلو بالكيلو والغرام بالغرام. وهذا معنى الدور منطقياً. فإذا جهلنا أحدهما جهلنا الآخر بالضرورة.

شبكة ومنتديات جامع الائمة

وقد أجاب عقلاء الناس عن هذا الإشكال بأحد طريقين:

الطريق الأول: ايجاد شيء معين كحديد أو نحاس يشبه تماماً ثقل الكيلو أو طول المتر المتعارف عليه في المجتمع. وتكون هذه الحديدة هي المرجع الأساسي والمثالي عند الشك أو الترافع القضائي. أو لأجل مقايسة بعض الأوزان ببعض. أو صناعة قطع جديدة مثلها للتداول في المجتمع. الى غير ذلك من الاغراض.

غير ان هذا الطريق يواجه مشكلة مستعصية، وهو التآكل القهري الذي يحدث خلال السنين للمقادير (المثالية) المحفوظة في المتاحف للمتر والكيلو والباوند وغيرها. وهذا لابد من حدوثه، واذا حدث، فلا بد من صناعة مقدار مثالي آخر. وعندئذ فأي ميزان عقلي او عرفي يشهد لنا على ان هذا الجديد انما هو بمقدار القديم في حالته قبل التآكل هذا مضافاً الى تمدد المادة بالحرارة، والتقلص بالبرودة، والتأكسد بالرطوبة، مضافاً الى ان مناطق الكرة الأرضية لا تتفق في الوزن ذاته، فهو عند القطبين غيره عند خط الاستواء.

الطريق الثاني: الرجوع الى الإنتسابات الطبيعية:

وذلك باتباع أحد اسلوبين:

الاسلوب الأول: الاسلوب التسامحي. وهو انهم أرجعوا المقادير الكبيرة للمساحة الى الشبر والذراع والقدم. عند الإنسان.

الا ان هذا ـ كما أشرنا ـ لا يخلو من تسامح، اذ انه يواجه بعض المصاعب:

أولاً: ان الأشبار تختلف بين الناس، الى حد قد لا يتفق اثنان في الخلقة كما لا يتفق اثنان في مقدار انفتاح اليد وانبساطها عند محاولة أخذ المقدار. وهكذا.

ثانياً: ان لحم اليد بصفته قابل للضغط والارتخاء، لا يكون قابلاً للضبط التام.

ثالثاً: ان هذا خاص لو تم، بالمساحة، ولا يشمل الوزن، كما هو واضح، فماذا نقول في مقادير الأوزان، ويبقى الإشكال الأساسي السابق فيها ساري المفعول.

الاسلوب الثاني: الرجوع الى شيء أكثر ضبطاً في الطبيعة.

وأحسن ما وجدت في ذلك هو الرجوع الى حبات الشعير فانها متشابهه الى حد بعيد من ناحيتين: **أولاً:** الوزن، **وثانياً:** المساحة يعني مسافة المقدار العريض من

وسطها. فاذا تم التحويل الى حبة الشعير انضبط الأمر الى حد كبير.

وأعتقد ان المراد بحبة الشعير، هي مع قشرها الذهبي وهو الشكل المتعارف الذي يتم به تسويق الشعير، بخلاف الحنطة فانها تسوق مقشرة عادة. كما ان لها أنواع عديدة، تختلف في أحجامها وأوزانها. وليس الشعير كذلك.

وفي هذا الاسلوب نقطة قوة. وهو الشمول للوزن والمساحة معاً، بخلاف الاسلوب الأول. كما ان صلابة حبة الشعير وعدم إمكان ضغطها عادة. نقطة قوة أخرى.

وهناك تحويل آخر على الطبيعة في المساحات وهو التحويل على شعر البرذون، يعني عرض الشعرة ويراد به الفرس الرشيد أي المتقدم في العمر نسبياً، وقياسه أضبط من التحويل على شعر الإنسان او وبر الابل مثلاً.

ومن هذا المنطلق، قيل، ان عرض الشعيرة (حبة الشعير) يساوي سبع شعرات برذون.

أقول، واذا بقي بعد ذلك تسامح. وهو لا شك باق، فهو يشكل فروقاً دقَيِة جداً، بحيث لا يعتني بها السوق عرفاً وعادة.

ومن الواضح أيضاً ان إشكال التآكل لا يأتي على مثل هذا الاسلوب، لوضوح ان أي شعيرة او شعرة برذون تآكلت او تلفت نأخذ بدلها غيرها لنتمم بها القياس.

مقدار الضبط:

ومقدار الضبط في المقادير أياً كانت، يمكن ان يكون على عدة مستويات او أشكال:

المستوى الأول: الضبط العقلي او الفلسفي الذي يقدم البرهان الدقي الحقيقي على صدقه. وهذا ما ينبغي الاعتراف سلفاً على كونه متعذراً بل مستحيلاً تماماً.

الا ان استحالته لا تضر بالتعامل السوقي بالمرة، بل ان التسامحات السوقية

شبكة ومنتديات جامع الائمة (ع)

والعرفية، قد تعود على المستوى الآتي أيضاً.

المستوى الثاني: الضبط بالشكل الدقيق الكامل، كالجزء بالألف والمئة ألف، بحيث لا يفوت شيء من العروض أصلاً، وان فات شيء منها، فهو مما لا يدخل تحت الحس البشري لضآلته.

وهذا هو المتوقع فعلاً من كل المقادير المضبوطة بالاسلوبين المشار اليهما سابقاً. وهذا هو الموجود فعلاً، اذا تمكنا من السيطرة جهد الإمكان على الإشكالات الواردة على ذينك الاسلوبين.

المستوى الثالث: الضبط بمقدار الحاجة.

فان كان المطلوب الضبط العالي والدقيق، كما في علوم الفيزياء والكيمياء والطب والفضاء ونحوها من العلوم التجريدية، كانت الحاجة ماسة الى الضبط الكامل.

والسر فيه، هو ان التخلف القليل، مهما تضاءل يُحدث او قد يُحدث فساداً في النتيجة المطلوبة. فدرءاً لاحتمالات التخلف والفساد لا بد من الضبط المتزايد.

وان كان المطلوب الضبط بالمقدار السوقي، كان الضبط بالمقدار الاعتيادي كافياً. لأن النتيجة الكافية والصحيحة عرفاً واجتماعياً متوفرة ومتيسرة فيه. ولا يحتاج الناس الى ضبط أكثر من ذلك اجتماعياً.

ويكفي مثالاً للضبط السوقي، ما كان يذكره أحد أساتذتنا في مجلس درسه: من انك اذا اشتريت (ماسكة) شباك، فانك ستتوخى ان تكون متينة وكاملة، واما اذا اشتريت شباكاً كاملاً، وكان في ماسكته شيء من النقصان، فهو أقل أهمية من الصورة السابقة، وان كان بدوره عيباً عرفياً قابلاً لحق الفسخ.

فان اشتريت عشرة شبابيك مثلاً مرة واحدة. وكان في أحدها ماسكة ضعيفة او فاسدة، لم يكن ذلك في المجموع عيباً عرفياً.

واما اذا اشتريت داراً كاملة يوجد في شباك واحد من شبابيكها عطل في ماسكته، فسيكون من المضحك ان تشكو من وجود هذا العطل للبائع.

وكذلك من الواضح: ان الفرق بمقدار غرام ونحوه لا يعتنى به سوقياً في الطن

ونصف الطن والوزنة ونحوها. في حين قد يعتنى به في الكيلوغرام الواحد، فضلاً عما هو أقل منه.

والمقدار غير المعتنى به سوقياً، يسمى فقهياً بالمقدار الذي (يتغابن به الناس) عادة، يعني لا يعتبرونه غبناً وضرراً يوقعه بعضهم على بعض، بل يعتبرونه شيئاً عادياً ومفروضاً، بخلاف الأكثر، فانه غبن عرفي.

ولا يبعد ان النسبة ان كانت أقل من واحد بالألف كان ذلك جائزاً عرفاً. واذا كان جائزاً عرفاً كان جائزاً شرعاً. بخلاف ما هو أكثر من ذلك من التسامح. على ان المواد قد تختلف والأسواق تختلف، وكذلك أغراض الحصول على المواد، وكذلك المستوى الحضاري والثقافي للمتعاملين.

وهذا المقدار من التسامح السوقي الذي يتغابن فيه الناس، هو الذي يشفع في دفع الإشكالات السابقة على المقادير، سواء في الطريق الأول او الثاني السابقين. اذ مهما كان الفارق كبيراً (تقريباً) فانه لن يزيد على المقدار المتسامح به سوقياً.

اختلاف المقادير:

شعر الإنسان منذ العهود القديمة الى ضرر الجزاف في البيع والمبادلات، وانه يؤدي الى خسارة حتمية في أكثر الأحيان. ومن ثم تنبثق الحاجة الى تقدير مقدار المبادلات في الأجسام كالطعام او المساحات كالأراضي والقماش.

والانتباه الى ذلك في البشرية غير محدد تاريخياً، وان كان يُظَن رجوعه الى عدة آلاف من السنين. فهو موجود في عصر الفراعنة بل فيما قبله. ولا حاجة لنا الى استعراض تطور هذا التحديد.

وانما المهم الآن هو الالماع الى ان البلاد القديمة حيث كانت متباعدة جداً، وكانت وسائط النقل صعبة وبطيئة، ووسائل الاعلام العامة منعدمة، والحاجة الى التبادل السوقي كثيرة وسريعة. فمن هنا استقلت كل منطقة في العالم بشكل من أشكال التقدير والتحديد في الوزن والمساحة. وهذا ما له أثره الى يومنا هذا.

شبكة ومنتديات جامع الأئمة (ع)

وبعض التحديدات القديمة معروفة لحد الآن، وبعضه مندثر، بل ان جملة من الأوزان والمقادير المعاصرة، في عدد من المجتمعات غير معروف، وعلى الأقل لا توجد في المصادر العربية، ما يشير اليه.

وعلى أي حال، فقد تفتق الفكر البشري عن إمكان التحديد في غير المساحة بثلاثة أشكال:

الشكل الأول: الوزن بازاء ثقل معين (عيار) متسالم عليه في المجتمع. وكذلك أجزائه ومضاعفاته ان وجدت.

الشكل الثاني: الكيل بازاء (ظرف) معين يُملأ بقيمة معينة، وكذلك أجزائه ومضاعفاته ان وجدت.

الشكل الثالث: العد مما هو قابل للعد. كالبرتقال والبيض، فيباع الفرد منه بكذا من المال. ومن الواضح ان هذا لا زال ساري المفعول كثيراً في العصر الحاضر، كما في الأجهزة الكهربائية والسيارات والأسلحة وغيرها كثير. فانها تباع عدداً لا وزناً طبعاً !! .

هذا وقد كانوا سابقاً، وربما الى الآن، قد يجعلون الكيل طريقة لمعرفة العدد، فاذا كان البرتقال كثيراً جداً بحيث يتعذر عده، أخذوا ظرفاً وعدوا به مئة برتقالة مثلاً بحيث أصبح مملوءاً، فيصبح ملؤه كل مرة معدوداً بمئة برتقالة. واذا حصل فيه تسامح بفرد او أكثر، فهو مغتفر عرفاً، ومما يتغابن به الناس عادة.

وبالرغم من ان المعروف عادة هو عدم استعمال الكيل في السوق المعاصرة، إلا اننا نستعمله كثيراً كبيع السوائل في زجاجات ذات حجم معين. وبيع التراب والرمل والحصى والجص ونحوها في شاحنات (لوري) وغير ذلك.

ولكن بالرغم من هذه الحاجة الى الكيل فان الفكر البشري قد تفتق تدريجاً عن ضرر الاكثار منه في المواد، ورجحان استبداله بالوزن لأنه أكثر ضبطاً ومن ثم فهو أكثر ربحاً.

وقد تفتق الفكر البشري الى ضرورة توحيد الوزن في العالم كله وهو أمر راجح فعلاً وقد حددوه بوزن الكيلو وأجزائه ومضاعفاته، كما حددوا المساحة بالمتر وأجزائه ومضاعفاته وسنذكر جانب القوة والضعف في هذه التقديرات بعد ذلك.

وجه الحاجة الى هذه المعرفة:

نحتاج الى هذه المعرفة وصولاً الى عدة أغراض:

الغرض الأول: مجرد الثقافة. فان العلم بالشيء خير من الجهل به كما قال المثل العربي القديم وهي ثقافة لا تخلو من دقة ووجاهة.

الغرض الثاني: ضبط مقايسة الأوزان والمساحات ببعضها البعض حينما نحتاج سوقياً الى تبديل بعضها ببعض او نظرياً الى ارجاع بعضها الى بعض.

الغرض الثالث: غرض في الفقه الاسلامي، فان كثيراً من أبواب الفقه وردت فيها الحاجة الى ضبط الوزن والمساحة كالزكاة والخمس والبيع والرهن والوقف والاجارة وغيرها. وقد ورد في النصوص الفقهية ذكر الأوزان والمقادير على الطريقة القديمة التي كانت سارية المفعول في صدر الاسلام وتعن الحاجة لدينا الى معرفة مقاديرها من الأوزان وخاصة الأوزان الحديثة. لكي يكون موضوع الحكم الشرعي الفقهي واضحاً في الذهن.

الغرض الرابع: ان هناك تشابهاً في أسماء كثير من المقادير. فبالرغم من اختلاف المقدارين أو المقادير في الوزن أو المسافة أو الكيل فانها مسماة باسم واحد. ويرجع ذلك الى اختلاف المجتمعات في بعدها الزماني والمكاني كما سبق ان قلنا ومن المعلوم ان الضبط من هذه الناحية ضروري جداً.

فمثلاً نرى ان للمثقال والدرهم والأوقية والمن والصاع والرطل والطن والميل والذراع وغيرها من المقادير معاني مختلفة ومصاديق متباينة، الأمر الذي يحدونا سوقياً الى ارجاع بعضها الى بعض وتحديدها الى أكبر قدر ممكن.

أشكال ضبط المقادير:

تنقسم المقادير في طريقة ضبطها الى ثلاثة أشكال:

الشكل الأول: شكل الانقسام الرباعي أي ان الجزء هو جزء المقدار الأكبر

شبكة ومنتديات جامع الأئمة (ع)

منه. كالحقة المتكونة من أربع أوقيات والوقية المتكونة من أربعة أرباع والصاع المتكون من أربعة أمداد.

الشكل الثاني: شكل الانقسام العشري.

ومثاله الأفضل هو الكيلو ومضاعفاته وأجزاءه مع الغرام وأجزاءه حتى أوصلوه الى جزء من مئة مليون جزء من الغرام وجعلوا له اسماً.

وهذا كما هو صادق على الكيلو في الوزن صادق على المتر في المساحة. كما يمكن ان يكون صادقاً على كل أشكال الوزن الا ان الذهن البشري لم يتفتق عن ذلك في غيرها. ومن ثم كانت انقساماتها بهذا الشكل غير عملية وغير معروفة وانما ينبغي ان نتعامل مع كل قياس كما تعامل معه أهله.

ومن ثم كان الكيلو والمتر من هذه الناحية هي أدق التقديرات السوقية المعروفة لحد الآن. ولكنها على أي حال تحتوي على الإشكالين اللذين ألمعنا اليها في عنوان سابق.

ولا يوجد لدينا تقدير عشري ذو أساس طبيعي متعارف عليه في السوق. بعد ان عرفنا ان الكيلو والمتر ليس لها أساس طبيعي. نعم في بعض تقادير المساحة قد يقرب الأمر من ذلك أحياناً كما سنشير الى ذلك.

الشكل الثالث: المقدار الذي ليس له ضبط معين غير مجرد التسالم عليه والركون اليه اجتماعياً. فإذا أردنا معرفة كمياتها بالتقديرات الأخرى فلابد ان نأخذ المقدار ونزنه ثم نقدره بالتقدير الآخر.

الا ان هذا ليس نقطة ضعف على مستوى السوق بعد ان تم التسالم على صحتها اجتماعياً. وكلما لم يندرج في الشكلين الأولين فهو مندرج في هذا الشكل الثالث كالطن الانكليزي والمن الفارسي والفدان وغيرها.

طريقة التعرف على المقادير:

من أجل ان لا يكون النقل كاذباً في الموازين والمقادير، وان لا يكون تطبيق بعضها على بعض خاطئاً فلابد من اتباع أحد الخطوات التالية:

أولاً: الأخذ بأخبار الثقات بالمعنى المتعارف عليه في الفقه. وهذا ينفع في كثير من المقادير وخاصة في المقادير التي كانت معروفة في صدر الاسلام، لأنها نقلت الينا عن طريق الروايات الموثوقة عن المعصومين ﴿ع﴾.

وهذا الطريق لازال ساري المفعول فيها يعني من النقل الموثوق لأي مقدار معاصر.

ثانياً: الأخذ بأخبار أهل السوق أنفسهم بمعنى اننا نعتمد في كل وزن وتقدير على المصادر الصادرة من ذلك البلد المستعمل للوزن. لأنهم انما ينشرون تلك المصادر من أجل أنفسهم ولنفع مجتمعهم، فإذا وقع في أيدينا شيء من ذلك كان موثوق الصحة وان كان المخبر به غير موثوق، بمعنى انه لو أخبرنا عن شيء آخر لما أخذنا بقوله.

وهذا ينفع في الموازين عموماً، وخاصة تلك الموازين والمقادير المأخوذة من الأجانب كالفرنسية والانكليزية وعموم المقادير التي تؤخذ من مصادر غير اسلامية.

ثالثاً: الأخذ بنتائج الحاسبات الألكترونية. فانها توصل الى التعرف على مقدار كثير من الأوزان والمقادير المجهولة بعد مقايستها بمقادير أخرى معروفة كما سوف نشير في العنوان التالي.

ويمكن التقليل من احتمال خطأ الحاسبات وتأييد صحة الاستنتاج بعدة أمور:

أولاً: استخدام حاسبة قوية التيار الكهربائي لأنها مع ضعف التيار قد تخطئ وكذلك استخدام حاسبات متطورة مضمونة النتيجة.

ثانياً: استخدام حاسبتين أو أكثر في مسألة واحدة فان خرجت النتائج نفسها كانت محرزة الصحة.

ثالثاً: استخدام طريقة اختبار معينة كمحاولة استنتاج المقدار من طريقتين حسابيتين لا من طريقة واحدة فان كانت النتائج نفسها كانت محرزة الصحة.

بعض نقاط الضعف

يحتاج الاستخراج بشكل رئيسي الى وجود مواد خام أو قضايا مسلمة تكون

شبكة ومنتديات جامع الائمة (ع)

مقدمة لاستنتاج المجهول. إذ لولاها لم يمكن أي استنتاج كما هو واضح. وهذه القضايا تكون مأخوذة من أحد الاساليب التي ذكرناها في المقدمة السابقة.

فإذا تمت لدينا قضايا مسلمة سابقة بما فيها الأمور التي استخرجناها في عملية سابقة في حاسبة الكترونية، أمكن مباشرة الاستنتاج من جديد.

ولعل هناك بعض نقاط الضعف في الحاسبات الالكترونية المتوفرة سوقياً:

النقطة الأولى: عدم وجود الاستنتاج من الكسر الاعتيادي في كثير من الحاسبات واقتصارها على الكسور العشرية، الأمر الذي يلزم منه وجود ما يسمى رياضياً بالخطأ الدائم في كثير من الأحيان. وخاصة في تلك القضايا التي تكون (مسلماتها) قائمة على الكسر الاعتيادي.

ومثاله: ان الحقة البقالية تساوي حقة وثلث من الحقة العطارية، والثلث لا وجود له في الكسرالعشري وكذلك التُسع. وتحويلها الى الكسر العشري يستلزم وجود الخطأ الدائم بالضرورة. مضافاً الى كثرة الأرقام وعدم إمكان التحويل عكسياً مع وجود هذا الخطأ لأنه لا يرجع الى حالته الأولى أبداً.

النقطة الثانية: انه قد يصادف وجود الاختلاف في بعض الكسور في نفس النتيجة عند استعمال حاسبتين أو طريقتين في الاستنتاج. وهذه نقطة ضعف قائمة، ولكن قد يكون سببها راجعاً الى احدى النقطتين السابقة والآتية.

النقطة الثالثة: احتمال الخطأ في (تطعيم) الحاسبة عند صناعتها. فان ملايين المسائل الرياضية المطعمة فيها قد تحتوي على الخطأ القليل أحياناً. وهذا الاحتمال قائم ولا دافع له بدليل حقيقي. غير انه يقلل من أهميته أمران:

الأمر الأول: ما أشرنا اليه في العنوان السابق من وجود طرق لتصحيح الاستنتاج.

الأمر الثاني: ما أسلفناه من كفاية الضبط السوقي المتعارف بين الناس وهذا يتوفر تماماً لو تم لنا استنتاج الجزء من الألف بشكل صحيح من أية حاسبة.

ولكن مع ذلك يرد على ذلك إشكالان:

الإشكال الأول: انه ما العمل إذا احتجنا الى الضبط المتزايد والدقيق وقد يحصل هذا في السوق أحياناً، فضلاً عن الحاجة الماسة اليه في العلوم الصرفة.

الإشكال الثاني: ان الحسابات قد تُخطئ في الكسر من الألف والمئة أيضاً بالشكل الذي لا يغتفر سوقياً.

والحق انه لا دافع لهذين الإشكالين الا باستعمال طرق الضبط السابقة بحيث يحصل الوثوق بالنتيجة. والوثوق هو الحجة فقهياً وشرعاً في هذا المجال.

الأوزان الاسلامية القديمة:

وهي التي كانت متعارفة وسائدة في صدر الاسلام وهي عديدة منها الرطل والصاع والوسق والمد والكر[1].

---

[1] هناك إشكال لا يخلو من أهمية يحسن ذكره مع محاولة الجواب عليه:

وهو انه قد يقال: ان هذه الأسماء أو العناوين هي من قبيل (الكيل) وليست من قبيل (الوزن). كما صرح به في كثير منها أكثر الفقهاء وأكثر اللغويين. [انظر مجمع البحرين: ج ٢. ص ١٩١، ٦٤٥، ج ٤. ص ٣١، ٥٠٠]. فكيف يمكن إدراجها ضمن الأوزان؟

وجواب ذلك ممكن بعدة وجوه:

الوجه الأول: ان هذه العناوين السوقية، كما انها قد استعملت بصفتها كيلاً، كذلك قد استعملت في زمان متأخر عن ذلك نسبياً بصفتها وزناً. ويكفينا من الحجة الشرعية فقهياً الاطمئنان بأنها كانت في بعض عصور أئمتنا المعصومين سلام الله عليهم مستعملة بوصفها وزناً. لأنها تكون عندئذ مقرة من قبلهم واقرار المعصوم حجة. والاطمئنان بذلك حاصل فعلاً.

يبقى السؤال عن ان المجتمع العربي كيف طبّق الكيل على الوزن ثم هل ان لهذا أهمية فقهية أم لا؟ فهذا ما سنذكره بعد الانتهاء من الوجوه التي بأيدينا.

الوجه الثاني: خبر محمد بن عبد الجبار عن أبي القاسم الكوفي انه جاء بمد وذكر ان ابن أبي عمير أعطاه ذلك المد وقال: أعطانيه فلان رجل من أصحاب أبي عبد الله عليه السلام. وقال: أعطانيه أبوعبد الله عليه السلام وقال: هذا مد النبي ﷺ فعيرناه فوجدناه أربعة أمداد وقفيز وربع بقفيزنا هذا. (الوسائل ج ٦ كتاب الزكاة. أبواب زكاة الفطرة. الباب ٧. الحديث ٦). =

شبكة ومنتديات جامع الأئمة (ع)

= ومحل الشاهد قوله: فعيرناه. وهو دال على استعمال الوزن لا الكيل. قال ابن منظور: قال الجوهري: فرّق الليث بين عايرت وعيرت فجعل عايرت في المكيال وعيرت في الميزان. [انظر ج ٤. ص ٦٢٣]. **أقول**: فيكون واضحاً في المطلوب، لأنه لم يقل عايرناه ليكون مستعملاً للكيل.

واذا صح استعمالهم للوزن، دل ذلك على ان مد النبي ﷺ من الوزن لا الكيل وكذلك العناوين الأخرى الموجودة في الرواية نفسها كالقفيز. وكذلك إذا ثبت ان المد هو وزن وليس كيلاً ثبت ان الصاع كذلك لأنهم صرحوا بوضوح ان المد ربع الصاع. فهو مثله في النوعية لصعوبة تحويل الكيل الى وزن ووضوح عدم كون هذا جزءاً من هذا.

الا ان هذا الوجه لا يتم لمناقشتين:

الأولى: ضعف سند هذه الرواية.

الثانية: انه لم يثبت لغوياً ان (عيّر) خاص بالميزان بل هو يشمل المكيال أيضاً. كما صرح به أيضاً ابن منظور وغيره. فلا دليل من استعمال هذه الكلمة في الرواية على كونه وزناً.

إذن، فهذا الوجه الثاني لا يتم.

الوجه الثالث: اننا نسمع من اللغويين والفقهاء تطبيق العناوين الكبيرة (من الأوزان والمكاييل) على الصغيرة. ومن الواضح: انه إذا كانت الكبيرة انما هي من المكاييل أو مشتركة الانطباق عليها وعلى الأوزان، فان العناوين الصغيرة هي من الأوزان قطعاً كالدرهم والمثقال والحبة والدانق وغيرها. ولا يحتمل اطلاقاً ان تكون من نوع المكاييل.

إذن، فتطبيق هؤلاء لهذه العناوين على العناوين الكبيرة يدل على أحد امرين: فأما ان تكون العناوين الكبيرة أيضاً أوزاناً وليست مكاييل. وهذا هو المطلوب والذي جرينا عليه في المتن. ويقرّبه صعوبة تطبيق الكيل على الوزن بل يكاد ان يكون ممتنعاً عرفاً، كما سنذكر. إذن فيتعين ان تكون كل العناوين صغيرها وكبيرها أوزاناً. وهو المطلوب كما قلنا.

وأما ان يكون هؤلاء المفكرون قد تجشموا صعوبة تطبيق الكيل على الوزن. بما فيها من نوع من التعذر العرفي والمسامحة العرفية أيضاً كما سنذكر.

وقبل ان ندخل في هذا التطبيق أود ان أورد بعض عبارات أبن منظور في (لسان العرب) بما يدل على تطبيق العناوين الصغيرة على الكبيرة. قال: المكوك: مكيال معروف لأهل العراق والجمع مكاكيك ومكاكي .... وهو صاع ونصف وهو ثلاثة كيلجات والكيلجة من وسبعة اثمان المن. والمن رطلان والرطل اثنا عشر أوقية والأوقية استار وثلثا استار (بكسر الهمزة) والاستار اربعة مثاقيل ونصف. والمثقال درهم وثلاث اسباع الدرهم والدرهم ستة دوانيق والدانق قيراطان. والقيراط طسّوجان والطسّوج حبتان والحبة سدس ثمن الدرهم وهو جزء من ثمانية وأربعين جزءاً من درهم.=

= زاد أبن بري. الكر ستون قفيزاً والقفيز ثمانية مكاكيك والمكوك صاع ونصف وهو ثلاثة كليجات. الى آخر ما قال ابن منظور.[انظر ج ١٠. ص ٤٩١].

ولا يحتمل ان تكون كل هذه العناوين من المكاييل لوجهين:

الوجه الأول: ما قلناه: من ان العناوين الصغيرة كالقيراط والحبة والدرهم لا يحتمل ان تكون مكاييل. بل هي أوزان قطعاً.

الوجه الثاني: ما قاله ابن منظور نفسه عن بعض الأوزان الصغيرة. قال: الدانق والدانق من الأوزان. وقال: المثقال وزن معلوم قدره. وقال: القراط والقيراط من الوزن معروف وهو نصف دانق. (راجع كلاً منها في مادته من لسان العرب). [انظر القيراط في: ج ٧. ص ٣٧٥، الدانق في: ج ١٠. ص ١٠٥، المثقال في: ج ١١. ص ٨٦].

إذن، فقد طبق ابن منظور ماهو (الوزن) يقيناً على ماهو (كيل) يقيناً وهو المكوك الذي قال عنه انه مكيال معروف لأهل العراق.

وموقفنا من ذلك أحد أمرين:

الأمر الأول: ان نحمل ابن منظور واشباهه على الاشتباه لليقين بكون العناوين الصغيرة أوزاناً والشك ان الكبيرة هل هي أوزان أو مكاييل. فيكون تطبيق الصغيرة عليها دليلاً على انها أوزان وليست مكاييل. أو انها قد استعملت فعلاً لحقبة طويلة بصفتها أوزاناً وهذا يكفي.

الأمر الثاني: ان ابن منظور واشباهه قد طبقوا الموازين على المكاييل بالرغم من صعوبتها وكونها ذات مسامحة عرفية كما سنرى. وهنا لابد من الاشارة باختصار الى معنى هذا التطبيق وكيفيته.

إذ من المعلوم ان الكيل أو المكيال يستعمل في كثير من المواد والمواد تختلف في وزنها النوعي، فلا يمكن ان يكون لمادتين ذات كيل واحد ان يكون لهما وزن واحد. كما ان العكس صحيح بمعنى انه لا يمكن لمادتين ذات وزن واحد كيل واحد. وهذا واضح. ومن هنا تنطلق صعوبة تطبيق الكيل على الوزن وعكسه.

غير ان هذا التطبيق أما ان يقوم به المجتمع نفسه فيحول عنواناً أو عدة عنوانين من الكيل الى أوزان ويسمي عدة أوزان بأسماء مكاييل سابقة. وأما ان يقوم به المفكر بينه وبين نفسه بغض النظر عن المجتمع.

فان قام به المجتمع نفسه، كما أشرنا اليه انه من المطمأن به انه قد حصل فعلاً في بعض عصور أئمتنا سلام الله عليهم. أقول: فان قام به المجتمع فلا إشكال فيه من الناحية الفقهية.

أولاً: لأنه يكون ممضى من قبل المعصومين سلام الله عليهم.

ثانياً: لأنه يصبح سيرة عرفية سوقية يمكن القياس عليها لأي فرد.

شبكة ومنتديات جامع الائمة (ع)

وقد كان الرطل منقسماً الى ثلاثة أقسام.

أ ـ الرطل العراقي وهو أصغرها.

ب ـ الرطل المكي ويساوي ضعف العراقي.

جـ ـ الرطل المدني ويساوي ثلثي الرطل المكي.

وأما الصاع فهو أربعة أمداد والمد ربع صاع يساوي تسعة أرطال بالعراقي وستة أرطال المدني.

والوسق يساوي ٦٠ صاعاً.

وأما الكر فهو يساوي ١٢٠٠ رطل بالرطل العراقي على الأصح فيكون بالرطل المكي ٦٠٠ وبالرطل المدني ٩٠٠.

ومعه تصح هذه القائمة الرقمية:

الوسق = ٦٠ صاعاً

الصاع = ٤ امداد

الصاع = ٩ أرطال عراقية

الصاع = ٦ أرطال مدنية

= ولا علينا بعد ذلك في الاسلوب الذي اتبعه المجتمع في هذا التحويل. فقد يكون هو مجرد تسمية الأوزان بأسماء المكاييل، وقد يكون باستعماله للمادة الغالبة في المجتمع كالحنطة أو التمر يومئذ واعتبارها هي الأساس في الوزن ضمن مكيال معين. وبعد التوصل الى وزن معين يكون انقسامه الى أوزان أخرى ممكناً بطبيعة الحال.

هذا، وأما إذا قام به المفكر من تلقاء نفسه، فلا حق له في ذلك وسيكون فاشلاً قطعاً، لاستحالة انطباق المواد في الكيل والوزن على بعضها البعض كما أسلفنا.

فان طبق المفكر بعض المواد الغالبة كما أشرنا وأخذ بوزنها فهذا يكون خطأ لأكثر من مناقشة:

المناقشة الأولى: ان هذا التطبيق يكون شخصياً وليس اجتماعياً فلا يكون له حجية فقهية.

المناقشة الثانية: ان عدداً من الموازين لا ينطبق على المادة التي استعملها. فمثلاً: ان الحنطة توزن بالصاع ولكنها لا توزن بالمثقال والدرهم. فإذا صدق الصاع عليها لا يلزم منه صدق الموازين الصغيرة فيكون التطبيق خاطئاً.

وعلى أي حال، فاننا في وضوح فقهي في منهجنا وهو كون كل هذه العناوين أوزاناً للوجه الأول السابق، وبعض ما ذكرناه في الوجه الثالث، كما هو واضح لمن يفكر.

الصاع = ٤،٥ أرطال مكية

الرطل العراقي = $\frac{١}{٢}$ رطل مكي

الرطل المكي = ٢ رطل عراقي

الرطل المدني = $\frac{٢}{٣}$ رطل مكي

الكر = ١٢٠٠ رطل عراقي

الكر = ٦٠٠ رطل مكي

الكر = ٩٠٠ رطل مدني.

هذا مضافاً الى أوزان أخرى تُعرف من الهامش الطويل الذي ذكرناه. فلا حاجة للتكرار.

ولأجل فتح الطريق الى تطبيق هذه الأوزان على الأوزان الحديثة نشير الى ما عرفناه في فصل من كتاب الطهارة من ان الصاع يساوي ثلاث كيلو غرامات الا كسراً ضئيلاً جداً. وبعد إمكان تطبيق الكيلو على أي نوع آخر من الوزن يمكن تطبيق هذه الأوزان القديمة على أي نوع آخر أيضاً.

الأوزان العراقية

وهي الأوزان التي كانت سائدة في العراق قبل فترة غير طويلة وقبل ان يسود استعمال الكيلو، وله شكلان من الوزن متشابهان في التسمية ومختلفان في المقدار. ويسمى القسم الكبير بالبقالي لأنه كان يستعمل عند البقالين وهم بائعو البقل والخضار. ويسمى القسم الأصغر بالعطاري لأنه كان مستعملاً لدى العطارين وهم بائعو الحبوب ونحوها.

والظاهر ان الوزن العطاري واصل الينا من الأتراك من لدن الحكم العثماني وكان سائداً في تركيا خلال تلك الفترة. ولذا يسمى في بعض المصادر بوزن اسطنبول وهي عاصمة الحكم العثماني يومئذ.

شبكة ومنتديات جامع الأئمة (ع)

والوزن البقالي يحتوي على المقادير التالية. نذكرها بدء بالأكبر:الوزنة والمن والحقة والأوقية والربع، كما يلي:

الوزنة = ٤ أمنان

الوزنة = ٢٤ حقة

المن = ٦ حقق

الحقة = ٤ أوقيات

الوقية = ٤ أرباع

وينقسم الربع الى (نصف ربع) والى نصف هذا المقدار ويسمى (ستة دراهم) أي ان ربع الربع يساوي ستة دراهم فيكون الأمر كما يلي:

الربع = ٢٤ درهم

نصف الربع = ١٢ درهم

الوقية = ٤٨ درهم

وهذا هو (الدرهم البقالي) وهو غير اصطلاح الدرهم المستعمل في وزن الذهب.

واما الوزن العطاري فيحتوي على الحقة والأوقية والربع وأحياناً يستعمل لفظ المن، وانقسامه بنفس الطريقة كما يلي:

المن = ٦ حقق

الحقة = ٤ أوقيات

الوقية = ٤ أرباع

ولأجل تطبيق أحد هذين الشكلين من الوزن على الأخر قالت المصادر الموثوقة ان[1]:

الحقة البقالي = ٣ $\frac{١}{٣}$ حقة عطاري

الوزنة البقالي = ٨٠ حقة عطاري

[1] [الأوزان والمقادير للشيخ ابراهيم سليمان العاملي: ص ٢٣ وما بعدها].

وقد عرفنا ان الوزنة البقالي = ٢٤ حقة بقالي و ٨٠ حقة عطاري كما ان الحقة العطاري = ٢٨٠ مثقالاً صيرفياً فإذا عرفنا ان المثقال يساوي (٤،٨٨٤) غرام أمكننا استنتاج نسب هذه الأوزان من الكيلو غرامات وغيرها من أنواع الأوزان.

الأوزان المصرية:

قيل في بعض المصادر[١]: ان وحدة الموازين هناك هي الدرهم وهو ثقل جزء من ألف ينقسم اليها مكعب من الماء ضلعه ربع الذراع البلدي. وله جزءان، فجزءاه: هي القيراط وهو $\frac{١}{١٦}$ من الدرهم. والقمحة وهي $\frac{١}{٤}$ من القيراط أو $\frac{١}{٦٤}$ من الدرهم.

ومضاعفات الدرهم هي:

المثقال وهو ١،٥ درهم.

والأوقية وهي ١٢ درهماً.

والرطل وهو ١٢ أوقية أو ١٤٤ درهماً.

والأوقية وهي ($\frac{٧}{٩}$) ٢ رطلاً. و $\frac{١}{٣}$ ٣٣ أوقية أو ٤٠٠ درهماً.

وقد[٢] كانت المكاييل متعارفة جداً في السوق المصرية، وقد قالوا: ان وحدة المكاييل هي الاردب وهو عبارة عن مكعب ضلعه ذراع بلدي وينقسم الاردب الى ست ويبات والويبة الى كيلتين والكيلة الى ربعين والربع الى ملوتين والملوة الى قدحين والقدح له نصف وربع (يعبر عنه بالربُعة) وثمن (يعبر عنه بالتُمنة) ونصف ثمن ويعبر عنه (بالخروبة) وربع ثمن ويعبر عنه (بنصف خروبة).

---

[١] الدرر البهية في الأصول الحسابية. محمد اريدس بك: ج ٢. ص ٨٥.

[٢] المصدر: ص ٨٤.

شبكة ومنتديات جامع الأئمة (ع)

الأوزان الانكليزية

وتعدادها كما يلي:

الحبة	كرين	Grain
الدرهم	درام	Dram
الرطل	باوند	Pound
الاوقية	اونس	Ounce
المن	ستون	Stone
الربع	كوارتر	Quarter
القنطار	هندردوايت	Hundredweight
الطن	تن	Ton

وتطبيقها كما يلي:

١ كرين = ٠،٠٦٤٨ غرام.

١ درام = ١،٧٧٢ غرام.

١٦ درام = ١ أونس = ٢٨،٣٥٠ غرام.

١٦ أونس = ١ باوند = ٠،٤٥٣٥٩٢ كيلوغرام.

١٤ باوند = ١ ستون = ٦،٣٥٠ كيلوغرام.

٢٨باوند = ١ كوارتر = ١٢،٧٠ كيلوغرام.

١٠٠باوند = ١ سنتل = ٤٥،٣٥٩٢٤٣ كيلوغرام.

٤ كوارتر (١١٢ باوند) = ١ هندردوايت = ٥٠،٨٠٢٢ كيلوغرام.

٢٠ هندردوايت = ١ طن = ١٠١٦،٠٤٤ كيلوغرام.

١ هندردوايت = ٨ ستون = ٥٠،٨٠٢٢ كيلوغرام.

١ طن = ٢٠ هندردوايت = ١٠١٦،٠٤٤ كيلوغرام.

يبقى لدينا تطبيق كرين على درام ونعرفه عن طريق تقسيم الغرامات فيكون درام = ٢٧،٣٤٥ كرين.

ولأجل الدقة في تطبيق الأوزان الانكليزية على الفرنسية ينبغي ان نعرف ان الطن الفرنسي يساوي ١٠٠٠ كيلوغرام وهو فرنسي أيضاً، وان الطن الانكليزي يساوي ١،٠١٦٠٥ طن فرنسي وهي نفس النسبة السابقة من الكيلوغرامات التي عرفناها للطن الانكليزي .

الأوزان الفرنسية:

وهي الكيلو غرام ومضاعفاته وأجزاءه. والوحدة الرئيسية فيه هو الغرام غير انهم جعلوا أسماء معينة للمضاعفات والأجزاء بحيث يكون المضاعف ألف مرة يسمى كيلو ومن هنا يسمى كيلو غرام أي الف غرام وكيلو متر أي ألف متر.

وينبغي أن نحمل أولاً فكرة عن أسماء المضاعفات والأجزاء وهي كما يلي:

١٠٠٠،٠٠٠،٠٠٠،٠٠٠	(مليون مليون)	تيرا	Tera
١٠٠٠،٠٠٠،٠٠٠	(الف مليون)	كيكا	Giga
١٠٠٠،٠٠٠	(مليون)	ميكا	Miga
١٠٠٠	(الف)	كيلو	Kilo
١٠٠	(مئة)	هكتو	Hicto
١٠	(عشرة)	ديكا	Deca
١	(واحد)	الوحدة	unit
٠،١	(واحد بالعشرة)	ديسي	Deci
٠،٠١	(واحد بالمئة)	سنتي	Centi
٠،٠٠١	(واحد بالألف)	مللي	Milli
٠،٠٠٠٠٠١	(واحد بالمليون)	مكرو	Micro
٠،٠٠٠٠٠٠٠٠١	(واحد بالألف مليون)	نانو	Nano
٠،٠٠٠٠٠٠٠٠٠٠٠١	(واحد بالمليون مليون)	بيكو	Beco
٠،٠٠٠٠٠٠٠٠٠٠٠٠٠١	(واحد بالألف مليون مليون)	فيمتو	Femto

شبكة ومنتديات جامع الائمة (ع)

والمفروض ان هذه القائمة تنطبق على كل الوحدات، مهما كان نوعها. ولا يخلو ذلك من دقة ومن منطقية. وقد تعن له الحاجة وقد نستطيع ان نطبقها بعد ذلك على بعض المقادير وان كانت شرقية. الا انها ستصبح غريبة سوقياً، فانهم لم يطبقوه الا على الغرام والمتر واللتر، حتى انهم لم يطبقوه على الكيلو نفسه. لأن المفروض ان الكيلو بنفسه هو مضاعف الغرام فلا يمكن ان يكون له مضاعفات خاصة به.

وعلى أي حال فمشياً مع هذا القرار، وبعد ان اعتبروا الوحدة الرئيسية للوزن هي الغرام، يكون الأمر كذلك:

١٠ غرام	=	ديكا غرام
١٠٠ غرام	=	هكتو غرام
١٠٠٠ غرام	=	كيلو غرام
١ ٠٠٠ ٠٠٠ غرام	=	ميكا غرام
١ ٠٠٠ ٠٠٠ ٠٠٠ غرام	=	كيكا غرام
١ ٠٠٠ ٠٠٠ ٠٠٠ ٠٠٠ غرام	=	تيرا غرام

هذا في المضاعفات وأما في الأجزاء فكما يلي:

٠,١	=	ديسي غرام
٠,٠١	=	سنتي غرام
٠,٠٠١	=	مللي غرام
٠,٠٠٠٠٠١	=	مكرو غرام
٠,٠٠٠٠٠٠٠٠١	=	نانو غرام
٠,٠٠٠٠٠٠٠٠٠٠٠١	=	بيكو غرام
٠,٠٠٠٠٠٠٠٠٠٠٠٠٠٠١	=	فيمتو غرام

وأما تطبيقها على الاوزان الأخرى كالشرقية والبريطانية، فهو معروف مما سبق، ولا يحتاج الا الى عمليات حسابية بسيطة.

المكاييل:

وهي على أقسام:

القسم الأول: الكيل القديم الذي كان متعارفاً في صدر الاسلام. وهي: الكر والرطل والصاع، باعتبارها أكيالاً. والظاهر ان هذه الألفاظ استعملت للوزن تارة وللكيل أخرى. وفيما سبق في فصل الكر من كتاب الطهارة وكتاب الزكاة وهذا الفصل ما يكفي لاستخراج كمياتها فلا نعيد.

القسم الثاني: المكاييل المصرية، وقد سبق ان ألحقنا ذكرها مع الأوزان المصرية فيما سبق.

القسم الثالث: وهو ما لا يكون له ضابط معين، غير انه مفهوم عرفاً ومتعارف سوقياً. فان كل الصناعات التي تباع بالأمتار أو السنتمترات المكعبة كالأدوية والسوائل والعطور والأتربة وغيرها، كلها من أشكال الكيل.

كما ان ما يباع بالقنينة المتعارفة أو في صفائح معدنية هو من الكيل أيضاً، ما لم يصرح بوزنه. كما ان ما يباع بالسيارات الشاحنة الصغيرة أو الضخمة، كله من قبيل الكيل، مالم ينضبط وزنه. فإذا انضبط وزنه كان وزناً لا كيلاً.

كما ان ما يباع بالقطرات، كبعض الأدوية والعطور والسوائل النادرة، من الكيل أيضاً. فان لكل سائل قطرته المعينة التي تكون ذات مقدار كافي للانضباط سوقياً وان كانت قابلة للفرق بالدقة العقلية.

القسم الرابع: الكيل الانكليزي

وهي كما يلي:

مكتبة ... الأئمة (ع)

Gill	(جل)	=	٠،١٤٢	لتر فرنسي
Pint	(بنت)	=	٠،٥٦٨	لتر
Quart	(كوارت)	=	١،١٣٧	لتر
Gallon	(كالون)	=	٤،٥٤٥٩٦	لتر
Pack	(باك)	=	٩،٠٩٢	لتر
Bushel	(باشل)	=	٣٦،٣٦٨٧	ديسيمتر مكعب
Quarter	(كوارتر)	=	٠،٢٩٠٩٥	متر مكعب

وأما نسبتها فيما بينها

١	كوارتر	=	٨	باشل
١	باشل	=	٤	باك
١	باك	=	٢	كالون
١	كالون	=	٤	كوارت
١	كوارت	=	٢	بنت
١	بنت	=	٤	جل

القسم الخامس: الكيل الفرنسي

ووحدته الرئيسية هي اللتر وله مضاعفات وأجزاء كالغرام والمتر. فإذا طبقناه على قائمة الوحدات السابقة كان الأمر كما يلي: فالمضاعفات هي:

١٠	=	ديكا لتر
١٠٠	=	هكتو لتر
١٠٠٠	=	كيلو لتر

١٠٠٠,٠٠٠	=	ميكا لتر
١٠٠٠,٠٠٠,٠٠٠	=	كيكا لتر
١٠٠٠,٠٠٠,٠٠٠,٠٠٠	=	تيرا لتر

واما أجزاءه فكما يلي:

٠,١	=	ديسي لتر
٠,٠١	=	سنتي لتر
٠,٠٠١	=	مللي لتر
٠,٠٠٠٠٠١	=	مكرو لتر
٠,٠٠٠٠٠٠٠٠١	=	نانو لتر
٠,٠٠٠٠٠٠٠٠٠٠٠١	=	بيكو لتر
٠,٠٠٠٠٠٠٠٠٠٠٠٠٠٠١	=	فيمتو لتر

ولابد ان نحمل فكرة عن تطبيقه على نوع آخر من الكيل ليسهل تطبيقه على الأنواع الأخرى. فنأخذ الكيل الانكليزي كما يلي:

١ سنتي لتر	=	٠,٧٠٤ جل
١ ديسي لتر	=	٠,١٧٥٩٨ بنت
١ لتر	=	٠,٢١٩٩٧٥ كالون
١ ديكا لتر	=	٢,١٩٩٧٥ كالون
١ هكتو لتر	=	٢١,٩٩٧٥ كالون
١ كيلو لتر	=	٢١٩,٩٧٥ كالون

وتقول المصادر الموثوقة: ان السانتيمتر المكعب الواحد من الماء المقطر، يساوي غرام واحد وزناً.

تقدير المسافة:

أو التقدير بالمسافة، وهي على أقسام:

شبكة ومنتديات جامع الأئمة (ع)

القسم الأول: التقدير بالأشياء الطبيعية وأغلبها من أجزاء جسم الإنسان. ويمكن حصر المعروف منها مما يلي: شعر البرذون. حبة الشعير. الاصبع. الفتر، الشبر. القدم. الذراع. الخطوة.

وقد حملنا فيما سبق فكرة عن الشعرة وحبة الشعير. ويراد بها القياس من المسافة عرضها الأكبر من وسطها.

ويراد بالاصبع عرضه عند بسط الكف على الأرض ونحو ذلك. وهو ليس مضبوطاً بالدقة لاختلاف الاصبعين الطرفيين من الكف في الحجم عن الباقي. ولكن لا شك ان ضم الاصابع الثلاثة الوسطى تشكل مسافة مضبوطة بدرجة كافية.

ويراد بالفتر: ما كان من المسافة بين رأس الاصبع (الابهام) ورأس الاصبع (السبابة) عند فتحهما.

ويراد بالشبر: المسافة بين رأس الابهام ورأس الخنصر، أي الاصبعين الطرفين في الكف عند فتحها تماماً.

والمراد من القدم طوله من رأس الابهام الى أقصى الكعب من الخلف.

والمراد من الذراع المسافة ما بين الكوع وهو خلف الذراع الأوسط الى رؤوس الاصابع وخاصة الاصبع الوسطى.

ويراد بالخطوة معنيين:

المعنى الأول: الخطوة الصغيرة. وهي ما يخطوه الإنسان في مشيه العادي، وهي ـ مع استمرار المشي وتكرر الخطوات ـ تشكل قدماً واحداً فارغاً بين القدمين الماشيين.

المعنى الثاني: الخطوة الكبيرة وهي أقصى ما يمكن ان يخطوه الإنسان عند فتح رجليه واقفاً. وهي وسابقتها أيضاً، تعني قدماً واحداً مع ما بين القدمين، ولا تُحسب القدم الأخرى، لأنها عندئذ سوف تحسب مع كلتا الخطوتين.

وقد سبق الإشكال على القياس بهذه الأمور، وبيان التسامح فيه. والقياس بالخطوات أكثر تسامحاً، ومن ثم كاد ان يكون مهملاً سوقياً. بخلاف التقديرات الأخرى.

ونطبقها فيما يلي على السنتميترات وأجزائها ومضاعفاتها، لكي يتسنى لمن يريد ان يطبقها على المقاييس الأخرى.

وانما نتحدث هنا عن المعدل العام للحجم الاعتيادي لجسم الرجل البالغ. فيكون كما يلي:

الشعرة	=	٠،٣٨٧٧١٤	ملليمتر
الحبة	=	٢،٧١٤	ملليمتر = ٧ شعرات
الاصبع	=	١٩ أو ١٩،٥	ملليمتر = ٧ حبات
الفتر	=	٢١،٥	سنتيم
الشبر	=	٢٣،٥	سنتيم
القدم وهو الفوت	=	٣٠،٤٨	سنتيم

هكذا حددت المصادر مقدار القدم[1]. وان كنت أعتقد انه لا يخلو من مبالغة، لأنه أكبر من الخلقة الاعتيادية، الا انه متسالم عليه عالمياً فلا يمكن تغييره.

الذراع = ٢٤ اصبع = ٤٥٦ ملليماً = ٤٥،٦ سنتيماً.

الخطوة الصغيرة = قدمين = ٦٠،٩٦ سنتيماً.

الخطوة الكبيرة = ٤ أقدام = ٢ خطوة صغيرة = ١٢١،٩٢ سنتيماً .

وتقدير الخطوة الكبيرة قائم على ان ما بين القدمين ثلاث أقدام فارغة. فتكون مع إحدى القدمين الموجودين أربعة. في حين ان الخطوة الصغيرة يتخللها قدم واحد فارغ كما قلنا. فتكون مع إحدى القدمين الموجودين قدمان. وقد حسبناها بحساب القدم السائدة، أعني الفوت، والذي قلنا انه مبالغ فيه.

القسم الثاني: التقديرات القديمة التي كانت سائدة منذ صدر الاسلام الى عهد قريب في بلاد الشرق الأوسط، وهي الفرسخ والميل والبريد والذراع وغيرها.

وحسب التقديرات في المصادر فان[2]:

---

[1] [انظر الأوزان والمقادير للشيخ ابراهيم سليمان العاملي: ص ٨٧].

[2] [انظر المصدر: ص ٢٠، ٥٦، ٨٦، ١٣١].

شبكة ومنتديات جامع الأئمة (ع)

ذراع معماري	=	٧٥	سنتيمتراً
ذراع عادي	=	٧٠	سنتيمتراً
الميل	=	٤٠٠٠	ذراع يد = ١٨٢٤ متراً
الفرسخ	=	٣	أميال = ٥٤٧٢ متراً
البريد	=	٤	فراسخ = ١٢ ميل

وبالنسبة الى المقادير المربعة في المساحة والتي لا زالت مستعملة الى الآن:

ذراع معماري	=	٠,٧٥	متر مربع
ذراع عادي	=	٠,٧٠	متر مربع
قصبة	=	٢٣,٨١	متر مربع
آر	=	١٠٠	متر مربع
فدان خطاط	=	٥٧١٣	متر مربع
هكتار	=	١٠,٠٠٠	متر مربع
فدان روماني	=	١٣٧١٧٠	متر مربع

القسم الثالث من المسافة:

التقديرات الانكليزية. وهي كما يلي مع تطبيقها على التقدير الفرنسي بالمتر وأجزائه ومضاعفاته.

الإنج	Inch	= ٢٥,٠٤	ملليمتر		
الفوت أو القدم	Foot	= ١٢	انج	= ٠,٣٠٤	متر
الياردة	Yard	= ٣	فوت	= ٠,٩١٤٤	متر
بول	Pole	= ٥,٥	ياردة	= ٥,٠٢٩٢	متر

فورلونج	Furlong	= ٤٠	بول	= ٢٠١,١٦٨ متر
الميل	Mile	= ٨	فورلونج	= ١,٦٠٩٣٤٤ كيلومتر
والميل أيضاً		= ٥٢٨٠ فوت		

وهذا الميل الانكليزي غير الميل الذي سبق الكلام فيه في القسم الأول من التقدير بالمسافة، والذي كان مستعملاً في القديم، فان القديم كان = ١٨٢٤ متراً وهذا الميل =١٦٠٩ متراً. أي انه يصغر عن الآخر بمقدار =٢١٥ متراً. فلا ينبغي الخلط بينهما سوقياً وفقهياً وفكرياً. وهذا من مصاديق وتطبيقات ما سبق ان قلناه من انه قد يكون لتقديرين مختلفين نفس الاسم والعنوان. وقد أشرنا الى منشأ مثل هذا الخلط هناك.

القسم الرابع

التقديرات الفرنسية للمسافة. ووحدتها الرئيسية المتر، وله مضاعفات وأجزاء كالتي رأيناها في الغرام واللتر.

وقد زعم بعض الكتاب[1]: ان المتر هو جزء من عشرة ملايين جزء منقسم اليها ربع محيط دائرة نصف النهار الأرضية.

وهو قائم على زعم ان دائرة نصف النهار طولها أربعون مليوناً من الأمتار. وهو يريد بذلك ان يُرجع المتر الى تقدير أو أساس طبيعي. الا انه دجل واضح، لأننا لا نعلم مقدار قطر دائرة نصف النهار وان محيطها هل يمر على الرؤوس لإنسان قائم. أو على رؤوس الأشجار أو بمقدار ارتفاع السحاب أو غير ذلك. وليس لها تقدير حقيقي على الاطلاق. لأنها انما يستفاد من محل وجودها بين الشرق والغرب، لا من ارتفاعها.

وإذا لم نعرف ارتفاعها لم نعرف قطرها ولا محيطها. فيكون هذا التقدير جزافاً

[1] الدرر البهية في الأصول الحسابية: ج ٢ ص٨٤.

شبكة ومنتديات جامع الأئمة (ع)

محضاً. ولذا قلنا قبل فترة من هذا الفصل: ان هذه التقديرات لا تعود الى أمور طبيعية اطلاقاً.

وطبقاً للقوائم السابقة فان مضاعفات المتر كما يلي:

١٠	= ديكا متر
١٠٠	= هكتو متر
١٠٠٠	= كيلو متر
١٠٠٠،٠٠٠	= ميكا متر
١٠٠٠،٠٠٠،٠٠٠	= كيكا متر
١٠٠٠،٠٠٠،٠٠٠،٠٠٠	= تيرا متر

وأما أجزاء المتر فكما يلي:

٠،١	= ديسي متر
٠،٠١	= سنتي متر
٠،٠٠١	= مللي متر
٠،٠٠٠٠٠١	= ميكرو متر
٠،٠٠٠٠٠٠٠٠١	= نانو متر
٠،٠٠٠٠٠٠٠٠٠٠٠١	= بيكو متر
٠،٠٠٠٠٠٠٠٠٠٠٠٠٠٠١	= فيمتو متر

ونحتاج الآن الى تطبيقها على بعض الأطوال الانكليزية.

١مليم	=	٠،٠٣٩٣٧	انج
١ سانتيم	=	٠،٣٩٣٧٠١	انج
١ ديسميتر	=	٣،٩٣٧٠١١	انج
١ متر	=	١،٠٩٣٦١٤	ياردة

أي ان المتر أطول من الياردة بمقدار حوالي تسعة بالمئة من الياردة. ويساوي ياردة وتسعة بالمئة منها.

١ ديكا متر	=	١٠,٩٣٦١٤٣	ياردة
١ هكتا متر	=	١٠٩,٣٦١٤٣	ياردة

أي ان المئة متر يساوي ١٠٩ ياردات وثلث تقريباً.

١ كيلو متر	=	٠,٦٢١٣٧١	ميل
١ كيلومتر أيضاً	=	١٠٩٣,٦١٤٣	ياردة
ويكون الميل	=	١٧٦٠	ياردة
لأن الميل	=	٥٢٨٠	فوت كما سبق
والياردة	=	٣	فوتات
فيكون الميل	=	٥٢٨٠÷٣=١٧٦٠	ياردة

وبذلك يتسنى الحساب لمن يريد تطبيق هذه المسافات على المسافات الانكليزية الأخرى. والمسافات في التقديرات الأخرى. ولا حاجة بنا الآن الى التطويل.

بقي إمكان التعرض الى المساحات المربعة والحجوم. غير اني أجد انه لا ضرورة اليه. وخاصة بعد ان تعرضنا لمختصر عن المساحات. والى حجم السوائل الرئيسي وهو اللتر.

شبكة ومنتديات جامع الأئمة (ع)

فصل
مصطلحات
في كتاب البيع

توجد مجموعة من المصطلحات الفقهية التي تخص كتاب البيع وقد تشمله وغيره. والمفروض ان نعقد لكل واحد منها فصلاً مستقلاً إلا انها لاختصار الحديث نسبياً عنها، فيما يناسب مستوى هذا الكتاب، لا تصلح ان تشكل كلاً منها فصلاً، وان كان الحديث عنها في الكتب الفقهية المفصلة مفصلاً.

فمن هنا صار الأرجح لأجل أن لا يبقى الحديث عنها متروكاً هنا، ولكي نحيط القارئ بها في الثقافة الفقهية المعمقة التي نتوخاها في هذا الكتاب، صار الأرجح ان نعقد لها جميعاً فصلاً واحداً.

وكان المفروض انها تكون مرتبة على الحروف على شكل (قاموس) الا ان المُلاحظ ان المصطلحات تكون على شكل مجموعات، وبعضها منفرد. فكان الأرجح ضم المجموعات الى بعضها والاستغناء عن الترتيب القاموسي. وسيكون الحديث عن كل منها له شيء من التفصيل في هذا الكتاب.

البيع:

عرفوه بعدة تعاريف منها[1]: مبادلة مال بمال. أو مبادلة مال بعوض أو مبادلة عين بعوض.

---

[1] [انظر جواهر الكلام: ج ٢٢. ص ٢٠٥ ـ ٢٠٩. المكاسب: ج ٣. ص ٧ وما بعدها. بلغة الفقيه: ج ١. ص ٥٤].

والمفروض ان تعريف البيع لا يشمل المنفعة لكي لا يشمل الاجارة، لأنها دفع المال بإزاء المنفعة، ولا الحقوق، لأنها وان كانت قابلة للمبادلة بالمال، الا انها لا يصدق عليها البيع. ولا عمل الحر، لأن العمل عرفاً انما هو من الاجارة وليس من البيع.

ومن هنا اشترطوا ان يكون أحد الطرفين عيناً، ليصدق البيع، على ان تعم العين، كل ما يكون قابلاً للبيع عرفاً. حتى مثل الغاز والكهرباء ونحوها.

كما ان العوضين معاً يجب ان يكونا ماليين، فلو لم يكن لهما مالية لم يصدق البيع، لأنهم قالوا: ان الملكية في أمثالها لا تصدق كالخمر والخنزير وما كان قليلاً جداً كحبة القمح. وما لم يكن مالكاً لا يصدق البيع. وانما له فيه حق الاختصاص. وهو لا يصدق فيه البيع وان كان يصح فيه التعامل شرعاً وعرفاً.

ومن هنا كان لابد ــ للإيضاح ــ ان تكون المالية المشترطة منصوصة في التعريف. فنقول: البيع مبادلة عين مالية بعوض مالي. ونحو ذلك.

وهنا لابد من الالتفات الى ان صور استعمال النقد والعروض في العوضين يكون على أشكال، كلها يصدق عليها البيع. وان خالف في بعضها سيدنا الأستاذ[1]. والصحيح هو الشمول لصدق لفظ البيع عليها عرفاً وشموله للتعريف:

أولاً: بيع عروض بثمن يعني الثمن النقدي. وهو الشيء المتعارف عادة في عصورنا الحالية.

ثانياً: بيع عروض بعروض، وهو المقايضة. وهو شكل البيع الذي كان سائداً في العصور السابقة قبل ان تسود العملة في الاسواق.

ثالثاً: بيع عملة بعملة. وهو الذي أنشئت له أسواق البورصة في العالم اليوم. واذا كانت العملة من الذهب أو الفضة كان لبيعها بعض الشرائط الشرعية وسميت (صرفاً).

رابعاً: بيع العروض بالمنفعة. وليس هذا من الايجار إذا اعتبرنا المنفعة ثمناً. وكان الشيء الرئيسي في المعاملة هو العروض. نعم، لو كان الشيء الرئيسي مالياً

[1] [انظر مصباح الفقاهة: ج ٢. ص ٨ وما بعدها].

مكتبة ومنتديات جامع الأئمة (ع)

كالذهب والفضة. تصبح ايجاراً لا محالة.

ولو كان أحد العوضين هو التنازل عن الحق إذا كان قابلاً للتعويض لم يكن بيعاً، سواء كان طرفه الآخر مالاً أو عروضاً.

العقد والمعاطاة:

المفروض فقهياً والمشهور جداً بين الفقهاء جريان عقد لفظي في البيع[1]، وكل المعاملات من عقود وايقاعات. يكون أحد الطرفين وهو الرئيسي عرفاً (موجباً) بمعنى ان المبادرة الى المعاملة تكون منه، والآخر (قابلاً) ليس له الا القبول وهو الرضا بما قاله الأول بايجابه.

ففي البيع يكون الموجب هو البائع وفي الايجار صاحب الملك أو مالك العين وفي الرهن الراهن وفي النكاح الزوجة الى غير ذلك.

وقد اشترط المشهور في عقد البيع الصراحة في الإنشاء يعني ان لا يكون من قبيل الإخبار، والماضوية يعني ان يكون بصيغة الفعل الماضي. والتنجيز، يعني ان لا يكون معلقاً على شرط مجهول. وتقدم الايجاب على القبول، واللفظ بالعربية وغير ذلك.

الا ان الصحيح والمشهور بين المتأخرين صحة المعاطاة، وهو ما إذا حصل التعاطي عملياً بين الاثنين، يعني دفع أحدهما الى الآخر بدون عقد، ولكن بنية البيع. وذهب المتقدمون من الفقهاء الى عصر قريب بأن المعاطاة ليست بيعاً وانها انما تفيد الاباحة أو البيع المتزلزل أو نحوه[2].

الا ان المتأخرين بما فيهم بعض أساتذتنا وسيدنا الأستاذ[3] وهو الصحيح ان

---

[1] [انظر بلغة الفقيه: ج ٢. ص ٤٧ وما بعدها].

[2] [انظر المكاسب: ج ٣. ص ٢٤ وما بعدها. مصباح الفقاهة: ج ٢. ص ٨٧ وما بعدها].

[3] [انظر منهاج الصالحين تعليق السيد محمد باقر الصدر: ج ٢. ص ٢٢. المسألة ٦. من كتاب البيع. شروط العقد. انظر منهاج الصالحين للمحقق الخوئي: ج ٢. ص ١٥].

المعاطاة بيع لازم اعتيادي، لا ينقص عن اللفظي في شأنه العرفي أصلاً، ويشترط فيه ما يشترط في العوضين والمتبايعين من الشروط.

وليس معنى المعاطاة ان يتقايض الطرفان سكوتاً، وانما بمعنى انهما يتشاوران ويتفقان على البيع والشراء ثم يتبادلان القبض بالمعاطاة مبنياً على ذلك الاتفاق. وهذا يكفي عرفاً.

حتى الوقف أجازه بعض أساتذتنا بالمعاطاة[1]، وهو الصحيح. لا يبقى الا المعاملات المرتبطة بالزواج، فان الأحوط فيها وجوباً، هو اللفظ، ولا يقول أحد من الفقهاء بجواز المعاطاة فيه كالتزويج نفسه والطلاق والخلع والمبارأة ونحوها. ولعله يجب ان نعطف على ذلك بيع الرقيق عندما يجوز بيعها فقهياً. لأنها من الفروج أيضاً.

ولعله لذلك استشكلوا أيضاً في إيقاع العتق، فانه يعود الى الفروج في نتائجه كما هو واضح. فالعتق بالمعاطاة غير نافذ على الأحوط وجوباً.

ولكن يشترط في المعاطاة، حصول هذا المعنى: أعني المعاطاة نفسها عرفاً. فلو لم يتبادل المتبايعان شيئاً على الاطلاق لم تحصل المعاطاة ومن ثم لم يحصل البيع المطلوب.

وقد يكفي ان نريد بالتبادل تبادل الأشياء البسيطة، فمثلاً يكفي في قبض الدار ـ كما يأتي ـ قبض مفتاحها أو دخولها بنية التملك. وأما لو كان العروض بعيداً مكاناً والثمن مؤجلاً زماناً لم تحصل المعاطاة.

ففي مثل ذلك: أما ان يحصل العقد اللفظي أو اننا لا نقول بحصول البيع الا عند قبض أحد العوضين عرفاً. والمهم فقهياً حصول العطاء ولو من أحد الطرفين بشكل منجز وسريع عرفاً.

بقيت لنا كلمة عن تقدم الايجاب على القبول في العقد اللفظي. فان اشتراطه مما نفاه المتأخرون. الا ان تقدم القبول، ليس بمعنى ان يبدأ المشتري بقوله قبلت أو رضيت. وانما ان يذكر صفة المعاملة مفصلة. وللبائع عندئذ ان يقول اشتريت أو

[1] [انظر المصدر السابق: ص ٢٣٧. المسألة ١. من كتاب الوقف].

شبكة ومنتديات جامع الأئمة (ع)

رضيت بنية الايجاب. حتى لو قال قبلت جاز له ذلك.

ويمكن القبول المعاطاتي، يعني من دون لفظ، بل بأن يكون الدال عملاً، كالقبض، أو حتى الابتسامة.

كما لابد ان نعرف ان المعاطاة بالرغم من انها غير لفظية، الا انها فيها ايجاب وقبول. لأننا قلنا ان الموجب طرف معين عرفاً لا يمكن تغييره كالبائع في البيع، سواء باع لفظياً أو معاطاتياً وسواء تقدم كلامه على صاحبه أم تأخر.

الفضولي والإجازة:

يتفرع اصطلاح البيع الفضولي من شرط المالكية في البيع بمعنى ان يكون الطرفان مالكين للثمن والمثمن فإن كانا كذلك كان الشرط متحققاً وان كان أحدهما أو كلاهما غير مالك ولا مربوطاً به بوكالة أو ولاية أو وصاية أو إذن، فيكون البيع فضولياً على ان نأخذ بنظر الاعتبار ان البايع ليس منهياً عن البيع قبل ذلك من قبل المالك أيضاً.

فالبيع الفضولي هو بيع غير المالك أو شراؤه. وبطبيعة الحال لا يكون البيع نافذاً الا بإجازة المالك حيث قال المشهور من الفقهاء[1] انه لا فرق في إجازة المالك بين ان تكون متقدمة على البيع أو متأخرة عنه فإن حصلت الإجازة صح البيع وانتسب البيع الى المالك وليس الى البائع الفضولي فكأن المالك هو البائع حقيقة. وشذ من الفقهاء من قال ببطلان البيع الفضولي على الاطلاق وان تعقبته الإجازة.

والفضولي ليس خاصاً بالبيع بطبيعة الحال فان غير المالك قد يتصرف في مال غيره بغير البيع كالإجارة والرهن والوقف والعتق وكلها صحيحة بإذن المالك. حتى النكاح الفضولي ان أجازه من بيده عقد النكاح الذي هو الزوج أو الزوجة أو وليهما.

---

[1] [انظر المكاسب: ج ٣. ص ٣٤٩ وما بعدها. مصباح الفقاهة: ج ٤. ص ١٧ وما بعدها].

والبيع الفضولي لا يعني التصرف الحقيقي بمال المالك بمعنى ان البائع يأخذ العروض ويبيعه في السوق فان هذا التصرف حرام شرعاً. وانما الفضولي بمعنى إجراء عقد البيع على مال الغير وهو المسمى بالتصرف الاعتباري وليس حراماً ولكنه موقوف على الإجازة.

والذي أراه ان معنى الفضولي شامل لكلا الوجهين يعني سواء كان فيه تصرف حقيقي أو لم يكن، فان حرمة النقل لمال الغير غير مانعة عن صحة بيع الفضولي على انه قد يكون النقل جائزاً اذا كان مجازاً من قبل المالك.

وصحة الفضولي فقهياً تنطلق من أحد منشأين:

المنشأ الأول: صحته عرفاً فان هذا النوع من البيع وان كان قليلاً عادة الا انه مما لا ينكره العرف ويجد صحته مع التعقب بالإجازة. وهذا لا ينافي ان أكثر المالكين لا يقنعون أو لا يجيزون بيع أملاكهم فضولة إذ مع الإجازة ينتسب البيع الى المالك عرفاً فلا يبقى هناك مانع من صحته.

المنشأ الثاني: بعض الروايات الدالة على صحة البيع الفضولي. كرواية عروة البارقي[1] الذي دفع اليه النبي ﷺ ديناراً وقال له اشتري لنا به شاة للأضحية. فاشترى به شاتين ثم باع أحدهما بالطريق بدينار فأتى النبي ﷺ بشاة والدينار فقال له رسول الله ﷺ: **بارك الله لك في صفقة يمينك.**

وهي واضحة في صحة بيع الفضولي بغض النظر عن سندها وعن بعض المناقشات التي قيلت في وجه الاستدلال بها، وذلك ان شراء الشاتين فضولي بالنسبة الى الشاة الثانية وبيع الشاة بعد ذلك فضولي كما ان القبض فضولي أيضاً وانما أصبح هذا كله نافذاً بإجازة المالك وهو النبي ﷺ.

ودلالتها واضحة في صحة الفضولي سواء كان بائعاً أو مشترياً. فانه أولاً كان مشترياً وفي المعاملة الثانية كان بائعاً وكلتا المعاملتين وقعتا تحت إجازة المالك بعد ذلك.

بقي الكلام ان هناك خلافاً وقع بين الفقهاء في ان الإجازة هل هي كاشفة أو

---

[1] المكاسب: ص ١٢٥.

شبكة ومنتديات جامع الائمة (ع)

ناقلة، والقول بالكشف يعني ان الإجازة تؤثر من حين البيع والقول بالنقل يعني انها تؤثر من حين حصولها. وأثر ذلك فقهياً ما اذا كان المبيع شاة حاملاً مثلاً وولدت ما بين البيع والإجازة فان الولد يكون ملكاً للبائع على النقل لأنه لم يكن موجوداً حين الإجازة وهي ناقلة من حين حصولها ولكنه على الكشف يكون ملكاً للمشتري، لأن العقد يكون قد وقع على الجنين قبل ميلاده والمفروض صحة العقد من حينه بناء على الكشف.

وهنا ينبغي التنبيه على أمرين:

الأمر الأول: ان فكرة الإجازة غير منحصرة بالبيع بل تشمل كثيراً من المعاملات، بل غير مختصة بالمالك إذ قد تكون بعض المعاملات موقوفة على إذن الآخرين شرعاً، وإجازتهم كالزواج من الزوجة الثانية بإذن خالتها أو عمتها إذا كانت هي زوجة أولى. ومثل إذن المولى في معاملات عبده إذا قلنا بملكية العبد كما هو الصحيح.

الأمر الثاني: ان فكرة الكشف والنقل غير خاصة بالإجازة بل تشمل موارد أخرى أوضحها الفسخ فانهم اختلفوا أيضاً في كونه كاشفاً أو ناقلاً. فلو باع الشاة الحامل وولدت عند المشتري ثم حصل الفسخ فبناء على الكشف يكون المولود للبائع لأن معنى الكشف في الفسخ هو انه يكشف عن إزالة الملكية من الأصل أو من حين وقوعها إذن فلم ينتقل الولد الى المشتري.

وأما بناء على النقل فيكون الولد للمشتري لأن معنى النقل هو تأثير الفسخ من حين وقوعه وهو خاص بما وقع عليه البيع وهو الأم فترجع الى مالكها، وأما الولد فهو زيادة منفصلة فكأنه لم يكن موجوداً حين العقد فيبقى ملكاً للمشتري. أو لم يكن موجوداً حقيقة كما لو كانت مدة خيار الفسخ طويلة وفسخ بعد سنة مثلاً.

فإذا جمعنا بين هذين الأمرين كانت صور الكشف والنقل في الإجازة وغيرها عديدة. وباختصار فان الصحيح هو النقل في الإجازة وفي الفسخ. وأما في مثل إجازة المالك لعبده والعمة لبنت أخيها، فالصحيح هو الكشف، لكون الإذن فيها شرطاً في صحة المعاملة أساساً وليس في فعليتها كالفضولي.

وقد اختلف القائلون بالكشف في معناه. قال الشيخ الأنصاري[1] انه على وجوه ثلاثة قال بكل منها قائل:

أحدها: وهو المشهور: الكشف الحقيقي والتزام كون الإجازة فيها شرطاً متأخراً.

قال: **والثاني**: الكشف الحقيقي والتزام كون الشرط هو تعقب العقد بالإجازة لا نفس الإجازة. فراراً عن لزوم تأخر الشرط عن المشروط. والتزم بعضهم بجواز التصرف قبل الإجازة لو علم تحققها فيما بعد.

الثالث: الكشف الحكمي. وهو اجراء أحكام الكشف بقدر الإمكان مع عدم تحقق الملك في الواقع الا بعد الإجازة انتهى.

الخيار والفسخ والاقالة:

الخيار مأخوذ من الاختيار، وقد حملنا عنه في الفصول السابقة فكرة كافية، غير اننا تحت هذا العنوان نعطي بعض التفصيلات.

فالخيار عبارة عن حق الفسخ المعطى بيد أحد المتعاملين أو بيد من له حق الإجازة كالعمة في نكاح بنت أخيها على الأحوط.

فالخيار لا يختص بالبيع ولا بالمعاملات السوقية بل يشمل النكاح أيضاً، وهو لا يقترن مع حق الإجازة دائماً بل قد يجتمعان وقد يفترقان.

ومورد افتراقهما هو مورد عدم الحاجة الى الآخر. فلو لم يفسخ صاحب الحيوان بخيار الحيوان، كان البيع نافذاً بأصل العقد ولايحتاج الى إجازة.

كما ان المالك في بيع الفضولي اذا لم يجز، كان البيع باطلاً ولا يحتاج الى فسخ.

ويجتمعان في صورة الاحتياج اليهما معاً ولو احتياطاً، كالعمة في نكاح بنت أخيها فان أجازت صح النكاح وان فسخت بطل. وأما اذا سكتت فمقتضى القاعدة

---

[1] المكاسب: ص ١٣٣.

شبكة ومنتديات جامع الائمة (ع)

البطلان، وان كان الأحوط هو انتظارها أو إجبارها أو تولي الحاكم الشرعي عنها ذلك.

والفسخ هو إعمال حق الخيار وتنفيذه بإبطال البيع، وهو مثل سائر المعاملات العرفية، ليس له لفظ معين وانما يكفي فيه اللفظ الدال على المعنى مثل الفسخ والنقض والابطال وغيرها.

ويختلف الفسخ عن الاقالة، بأن الفسخ يكون من صاحب حق الفسخ نافذاً وان لم يرض صاحبه. فيقوم بإبطال المعاملة رغماً عنه، لحقه الشرعي في ذلك. وأما الاقالة، فهي اتفاق الطرفين في فسخ المعاملة. وهي انما تأتي في مورد لا يكون للمستقيل حق الخيار سواء كان لصاحبه ذلك أو لا، لوضوح انه لو كان له ذلك الحق، لم يحتج الى استقالة.

وهي ليست خاصة بالبيع أيضاً، بل تشمل سائر العقود المالية، وأما الايقاعات، فلا معنى للاقالة فيها، لأنها لا تحتاج الى طرفين كما سنسمع، والايقاع ذو طرف واحد.

كما انها لا تأتي في المعاملات الحاصلة في الزواج والفروج عموماً، وان كانت عقوداً كالنكاح والخلع.

والطرف المستقيل هو الطرف المحتاج الى نقض المعاملة. فيطلب الاقالة من صاحبه قائلاً: أقلني فيقول الآخر أقلتك. ولا تحتاج عادة الى قبول. أو ان قبولها مسبق كما هو واضح.

والاقالة لا تحتاج الى سبب، فمتى اتفق الطرفان على النقض ارتفعت المعاملة. وهي على النقل أيضاً كالفسخ، يعني تبطل المعاملة من حين الاقالة لا من أصلها. وحتى لو اتفقا عليها بدون أي سبب صحت فقهياً وشرعاً، ولا دليل على بطلانها.

وأما حق الخيار فيحتاج الى سبب والسبب أما شرعي أو جعلي. والشرعي هو المجعول من قبل الشارع المقدس والجعلي هو الذي اتفق عليه الطرفان في العقد، ونذكر الآن المهم من أقسام الخيار:

القسم الأول: خيار المجلس. المجعول بحكم الشارع. كما ورد[1]: البيعان بالخيار حتى يفترقا. وهو خاص بالبيع وان كان معاطاتياً، دون غيره. والافتراق يحصل بالابتعاد عن بعضهما ولو لعدة أقدام. والتفاصيل موكولة الى الفقه.

القسم الثاني: خيار الحيوان، المجعول بحكم الشارع. فمن اشترى حيواناً كشاة أو بقرة أو أي حيوان كان له الخيار الى ثلاثة أيام.

واليوم لغة هو بياض النهار من طلوع الشمس الى غروبها. فان وقع البيع في الليل حسبنا ثلاثة أيام كاملة بعد تلك الليلة. وان وقع في النهار أخذنا من النهار الرابع بقدر ما فات من النهار الأول.

وهو يشمل الإنسان في بيع الرقيق، بصفته مندرجاً في العائلة الحيوانية.

والقدر المتيقن والواضح هو شراء الحيوان. يعني فيما لو كان صاحب الحيوان هو المشتري. وأما لو كان صاحب الحيوان أو من يصل اليه الحيوان نتيجة للمعاملة هو البائع. بأن كان الحيوان (ثمناً) لا مثمناً. كما لو بادلهُ داراً بعدة حيوانات وكان المبيع هو الدار والثمن هو الحيوان.. فالصحيح في مثل ذلك هو ان الخيار ثابت للبائع بصفته ممن وصل له الحيوان، وكذلك لو كانت المبادلة بين حيوانين أو نوعين من الحيوان، فيكون الخيار للطرفين.

نعم، لو كان الحيوان أجرة في إجارة كسكنى دار أو بستان أو عمل عامل أو غيرها، أشكل القول بالخيار هنا، لأن الأرجح اختصاصه بالبيع دون غيره. فضلاً عما إذا كان الحيوان بإزاء الخلع أو إسقاط الحق ونحوه.

القسم الثالث: خيار العيب. وهو ما إذا وجد أحد الطرفين ما وصل اليه معيباً أما الثمن وأما المثمن، فيكون له حق الفسخ. وقد يكون لهما أيضاً. لأن العيب ليس إلا النقص عن الخلقة الطبيعية ان كان طبيعياً كالحيوان والنبات، أو النقص عن المعتاد المتعارف ان كان غيره. فقد يكون لكلا الطرفين خيار، لأن النقص موجود عندهما معاً. ولا معنى في مثله للتهاتر، كما لا معنى لإنتاجه عدم وجود الخيار.

---

[1] [الكافي: ج ٥. كتاب المعيشة. باب الشرط والخيار في البيع. الحديث ٤، ٥، ٦. تهذيب الأحكام: ج ٧. كتاب التجارات. باب عقود البيع. الحديث ٢].

القسم الرابع: خيار الغبن. وهو ما اذا وجد أحد الطرفين نفسه مغبوناً بشكل لا يغتفر سوقياً، كان له حق الفسخ. فان كان مشترياً فقد دفع أكثر من القيمة السوقية. وان كان بائعاً فقد أخذ أقل منها.

وهذا لا يتصور في الطرفين، لأن القلة فيهما تعود الى تساويهما تارة أخرى. الا ان يعود الأمر الى خيار آخر، كخيار تخلف الشرط ونحوه.

القسم الخامس: خيار التأخير. وهو ما إذا تأخر وصول أحد العوضين الى صاحبه تأخراً غير مشروع.

فان المفروض مع عدم التعرض لأي أمر من هذا القبيل خلال البيع ان التقابض يكون فورياً نسبياً أو عرفاً. فان تأخر عن ذلك كان الطرف الذي تأخر عنه مخيراً بالفسخ. وان اشترطا التأخير لأحدهما أو لكليهما، لم يثبت الخيار خلال المدة. نعم لو تأخر القبض بعد تمامها، كان الخيار متحققاً.

وهذا الخيار، كما قد يثبت لأحد المتبايعين يثبت لهما معاً، إذا حصل سببه.

القسم السادس: خيار تخلف الشرط.

وهو ما إذا كان قد اشترط أحدهما على الآخر أو كلاهما في ضمن عقد البيع، شرطاً في المبيع ولم يكن هذا الشرط متحققاً.

وهذا له عدة صور:

الصورة الأولى: ان يكون المبيع كلياً ككيلو من الحنطة الموصوفة فأعطاه غيرها، فما عليه الا ان يبدل ما أعطاه. ولو أبى كان الخيار ثابتاً.

الصورة الثانية: ان يكون المبيع عينياً، وأصبح الاطلاع على كل أوصافه صعباً، فذكر له شرطاً ولم يكن متحققاً، كان هذا الخيار ثابتاً. وهذا في صورة المشتري الأعمى والأصم يكون أوضح.

الصورة الثالثة: ان يكون المبيع عينياً ولكنه بيع بالوصف. لأنه بعيد مكاناً أو لغير ذلك من الأسباب. فكان الوصف على خلاف ما شرطه. كان له الخيار. ولكن هذا قد يسمى بخيار تخلف الوصف. وفكرتهما واحدة على أي حال فقهياً.

الصورة الرابعة: ان يشترط ضم شيء الى المبيع أو الثمن، من عروض أو

عمل. ولا يكون ذلك متحققاً فلو كان عملاً وأبى فعله، تسلط الآخر على الخيار.

وقد يكون هذا الخيار بكل صوره ثابتاً لهما معاً.

القسم السابع: خيار الاشتراط.

وهو ما إذا اشترط أحدهما أو كلاهما الخيار مدة مضبوطة أو لشخص آخر، كان الشرط نافذاً والخيار متحققاً.

القسم الثامن: خيار تبعض الصفقة. ويكون فيما لو ظهر بعض المبيع مما لا ينتقل الى المشتري، أو ان بعض الثمن لا ينتقل الى البائع كما لو لم يكن ملكه أو كان مما لا يُملك كالحر والخمر والخنزير. فيكون له حق الفسخ في الباقي.

القسم التاسع: خيار تعذر التسليم. ويكون فيما لو باع شيئاً لاحتمال إمكان تسليمه، فتعذر تسليمه. أو باعه مع اليقين بالتسليم فأصبح متعذراً. فيكون الطرف متسلطاً على الفسخ.

القسم العاشر: خيار ما يفسد ليومه، كما لو اشترى شخص من بائع خضراً أو نحوها ولم يأت لاستلامها، وهي سريعة الفساد. فان كان البيع في النهار انتظر البائع الى أول الليل. وان كان البيع في الليل انتظر الى أول النهار وكان له عندئذ فسخ البيع والتصرف فيما باعه. وهناك أقسام أخرى من الخيار يذكرها الفقهاء بعضها يعود الى ما ذكرناه وبعضها لا يعود كخيار تخلف الرؤية وخيار التدليس وخيار التصرية[1] وخيار التفليس وغيرها، فمن أرادها فليراجع المصادر الفقهية[2].

بقي ان نشير الى ان كل هذه الخيارات ابتداء من القسم الثالث لا اختصاص لها بالبيع بل قد تشمل غيره، على تفصيل وتدقيق ليس هنا محله.

---

[1] [هو جمع لبن الشاة وما في حكمها في ضرعها بتركها بغير حلب، ولا رضاع فيظن الجاهل بحالها كثرة ما تحلبه فيرغب في شرائها، وهو تدليس محرم وحكمه ثابت (للشاة) اجماعاً و (للبقرة والناقة) على المشهور. شرح اللمعة الدمشقية: ج ٣. ص ٥٠١ وما بعدها].

[2] [يمكن مراجعة شرح اللمعة: ج ٣. ص ٤٤٧ ـ ٥١١].

شبكة ومنتديات جامع الأئمة (ع)

المواضعة والمرابحة والتولية

إذا حصل البيع بين اثنين. فأما ان يتفقا على ثمن معين، بدون تعرض لرأس المال. فهو بيع (المساومة). وهو المتعارف الأغلب بين الناس.

وأما ان يذكر البائع ما تكلف عليه هذه العروض. أما رأس المال فقط وهو الثمن الذي اشتراه به أو مجموع ما خسره عليه، كأجرة النقل وغيرها، كما هو المفروض. فيذكره للمشتري صادقاً فيما يقول. فان ثبت انه كان كاذباً أو واهماً أو ناسياً ثبت للمشتري حق الفسخ.

وصورة الاعلام بالكلفة تنقسم الى ثلاثة أقسام:

القسم الأول: ان يزيد على مقدار الكلفة ربحاً. كما هو المتعارف والمفروض. فيقول: تكلف علي بكذا وأريد عليه كذا من الربح ويتم البيع على ذلك. فهذا هو بيع (المرابحة).

القسم الثاني: ان يخبر بالكلفة. ولكنه لا يريد ربحاً بل يبيع العروض بمقدار كلفته. فهو بيع (التولية). وله ان يقول: وليتك هذا المبيع. بمعنى بعتك برأس ماله. بعد الإخبار بمقدار الكلفة على ماهو المفروض.

القسم الثالث: ان يخبر البائع مشتريه بالكلفة ويريد ان يخسر عليه، أما اختياراً كما لو كان المشتري صديقه، أو اضطراراً كما لو كان محتاجاً الى المال للمرض أو غيره، وكما لو نزلت القيمة السوقية عن يوم اشتراه بحيث لا يسوى مع ربحه بمقدار رأس المال. وأما لأنه كان مغبوناً بشرائه ولم يفسخ. الى غير ذلك من الأسباب.

فيقول: تكلف عليَّ بمئة وأبيعه لك بتسعين. فهذا هو بيع (المواضعة).

والظاهر ان هذه الألفاظ ليست اصطلاحات فقهية فقط، وان كانت الآن كذلك لعدم اعتياد هذه الأمور في السوق، فقد اختصت بالفقه. الا انها كانت فيما سبق في صدر الاسلام وما قبله. ووردت في السنة الشريفة[1]، فلو لم تكن قائمة

[1] [الكافي: ج ٥. كتاب المعيشة. باب بيع المرابحة. تهذيب الأحكام: كتاب التجارات. باب البيع بالنقد والنسيئة. أحاديث متفرقة عديدة في الباب].

سوقياً يومئذ لما حصل التعرض لها في الأخبار عادة.

هذا ومن الواضح ان جميع هذه الأقسام من شغل البائع، وهو يبيع عيناً خارجية أو نحوها كالكلي في المعين، فمن هنا نعرف:

أولاً: ان المشتري ان دفع ثمناً نقداً كلياً أو عينياً، لا يكون له ربط بهذه المصطلحات وانما هي من شغل البائع فقط. نعم ان دفع المشتري عروضاً عينياً، أمكن فيه ذلك على إشكال.

ثانياً: ان المبيع إذا كان كلياً موصوفاً، يتعين فيه المساومة ولا معنى للأقسام الأخرى فيه. لأن حصول الكلفة انما يكون في عين خارجية دون العين الكلية.

نعم، لو كان كلياً في المعين، كواحد من هذه الأكياس المتساوية الصفة والوزن من السكر أو الطحين، أو كيلو من هذا الكيس من الشاي مثلاً. أمكن تصور الأقسام فيه. ويذكر الكلفة للمبيع فقط بعد عملية تقسيم بسيطة لكلفة المجموع ونسبته الى المبيع.

السلف والنسيئة

يمكن في اعطاء الثمن أو المثمن أو تأخير أحدهما أو كلاهما أربعة أقسام ممكنة في التصور:

القسم الأول: ان يكون كلاهما نقداً، أي مدفوعاً فوراً بالشكل المناسب مع وضعه عرفاً. فيتم التقابض بين المتعاملين وتنتهي المعاملة.

القسم الثاني: ان تكون العروض مدفوعة فوراً والثمن مؤجلاً. وهذا هو بيع (النسيئة) من الإنساء وهو التأخير.

القسم الثالث: ان يكون الثمن مدفوعاً فوراً والعروض أو المبيع مؤجلاً، وهو بيع (السلف) أو (السلم).

والمبيع هنا كلي موصوف مؤجل، فيجب ان يكون معلوم الصفة ومعلوم الأجل بتفاصيل ليس هنا محلها.

مكتبة ومنتديات جامع الائمة (ع)

وهو ينفع في المبيعات التي لا تكون عادة تحت اليد فوراً كثمار الأشجار واستخراج المعادن وغير ذلك.

القسم الرابع: ان يكون كل من الثمن والمثمن مؤجلاً. ويسمى بيع دين بدين أو بيع الكالي بالكالي من كلأ إذا انتظر. فيكون على هذا كلا الطرفين منتظراً لحلول وقت القبض.

وهو بيع باطل شرعاً اجماعاً. ولذا اشترطوا في القسمين وبخاصة السلف ان يكون التقابض في المجلس حاصلاً، لئلا يكون من بيع دين بدين، فيكون باطلاً.

المثلي والقيمي:

تحدثنا في بعض الفصول السابقة عن هذين المصطلحين باختصار. وهنا نريد التعرض لهما بشيء من التفصيل.

هذان المصطلحان مستعملان في مجال الضمان، فيما اذا أتلف شخص على آخر شيئاً وضمنه في معاملة أو غير معاملة. فان الفقهاء قالوا[1]: ان المثلي يضمن بالمثل والقيمي بالقيمة.

والصور المتصورة أربعة، كما هو معلوم:

أولاً: ضمان المثلي بالمثل مع تيسره وتوفره. وهي جائزة شرعاً بلا إشكال. بل متعينة على المشهور، وسيأتي بعض الكلام فيه.

ثانياً: ضمان المثلي بالقيمة. وهو انما يكون عند المشهور مع تعذر المثل، فيُنتقل الى القيمة. وأما لو ناقشنا تعين ضمان المثلي بالمثل، أمكن ان نقول بصحة هذه الصورة مطلقاً. يعني سواء تعذر المثل أو لم يتعذر.

ثالثاً: ضمان القيمي بالقيمة. وهو المتعين اجماعاً ونصاً، ومعه لا ننتقل الى الصورة الرابعة.

---

[1] [المكاسب: ج ٣. ص ٢١٧ وما بعدها].

رابعاً: ضمان القيمي بالمثل. وهو غير جائز، الا إذا تصورنا معنى لتعذر قيمة القيمي، مع توفر المثل فيجوز اللجوء اليه.

ومن ناحية الصورة الثانية يحسن ان نعطيها بعض الكلام قال الشيخ الأنصاري قدس سره[1]: إذا تلف المبيع فان كان مثلياً وجب مثله بلا خلاف الا ما حكي من ظاهر الاسكافي. أقول: وهذا يعني ان الشهرة حاصلة بشكل يعتبر خلافها شذوذاً.

والنص في ظاهر الكتاب والسنة على ذلك معدوم. الا ما قد تخيلوه من الاستدلال بقوله تعالى[2]: ﴿فَمَنِ اعْتَدَى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَى عَلَيْكُمْ﴾ والصحيح ان الآية أجنبية عن محل الشاهد تماماً. ولا حاجة الى تفصيله الآن.

ومع وجود الشهرة بهذا المقدار وانعدام النص، تكون هذه الشهرة حجة، على الأصح. الا اننا مع ذلك يمكن ان نقول بإمكان ضمان المثلي بالقيمة بالتقريب الآتي.

وذلك بعد الالتفات الى أمرين:

الأمر الأول: ان الأسواق في الأزمان المتفرقة والأماكن المختلفة تختلف في أساليبها في الضمان من هذه الناحية. فقد يتعين لدى السوقيين ضمان المثلي بالمثل. وخاصة أولئك الذين كانوا يمارسون بيع العروض بالعروض ولم يكن عندهم النقد شائعاً أو لم يكن معروفاً.

وقد يكون المتعارف سوقياً، إمكان كلا الوجهين وإجزائهما عرفاً. فلو أتلف المثلي يصح ان يقدم بدله لمالكه مثله أو قيمته.

وقد يكون المتعارف سوقياً: ان يتعين ضمان كل شيء بالقيمة ولا معنى للالتفات الى المثلي أصلاً. كما هو الحال في الأسواق في عصورنا الحاضرة، في كل العالم، الى حد يمكن ان يقال: ان توقع ضمان المثل دون القيمة مثير للاستغراب أو السخرية.

---

[1] المكاسب: ص ١٠٥.

[2] [سورة البقرة: الآية ١٩٤].

ففـي حـدود التجـارة، لا يكـون النظـر الا الى الماليـة، دون الخـصوصية أو النوعية، بأي حال من الأحوال، نعم في جانب الاستهلاك يكـون النظر الى النوعيـة، لأن مجـرد الماليـة لا تكـون نافعـة في إزجـاء الحـوائج واشـباعها كالطعـام والـشراب واللباس والزينة وغيرها. والضمان انما يُفهـم سـوقياً فهمـاً تجارياً لا فهمـاً اسـتهلاكياً، كما هو معلوم. باعتبار ان هذا هو شأن الذمة دائماً.

الأمر الثاني: ان الشهرة من الأدلة اللبية التي لا لسان لها ولا اطلاق لها. فإذا شككنا في شيء منهـا، لم تكـن دلـيلاً الا في القـدر المتيقن منهـا دون صـورة الـشك. وكان مورد الشك مشمولاً لأي قاعدة أخرى.

فينتج من هذين الأمرين: ان القدر المتيقن من هذا المشهور وهـو ضـمان المثلـي بالمثل انما هو في السوق التي توافق على ذلـك ولا تـستنكره، وأمـا في الـسوق الـتي لا تراه صحيحاً، فهو خارج عن القدر المتيقن، فلا تكون الشهرة فيها حجة، ونرجـع الى دليل آخر، والدليل هو السيرة السوقية نفسها.

والسيرة نفسها صغروياً، وان لم تكن متحققة في زمن المعـصومين عليهم السلام. الا ان حجية السوق كبروياً، مما هو محرز الحجية بلا جدال، وصغراها في أسواقنا هو ضـمان المثلي بالقيمة. فيكون الأمر متعيناً.

وقـد يـؤدي مـا قـالوه مـن ضـمان المثلـي بالمثـل، الى بعـض المـضاعفات بـل الكوارث الاقتصادية، كما لو أصبح المثل بأضعاف قيمته يوم التلـف فهـل يجـب ان يشتريه ويدفعه الى غريمه؟ نعم، هـم أفتـوا بـذلك، الا انهـم قـالوه تحـت طائلـة أدلـتهم التي لم نوافق عليها.

وكذلك لو أصبح المثل أقل قيمة بكثير مما سبق، أو قـد تنعـدم قيمتـه، كمـا لـو اقترض ثلجاً في الصيف وأراد الوفاء في الشتاء. فهل يجب عليه تأجيله الى الصيف أو يدفع من الثلج أضعاف كميته ليساوي قيمـة الدين السابق. أو يدفعه بغض النظر عـن قيمته، وهو ما أفتوا به، الا انه قد تحدث بإزالة مضاعفات اقتصادية غير قليلة. والمهم هو الدليل كما قلنا.

هذا مضافاً الى بعض المناقشات التي ستأتي عنـد الحـديث علـى تعريـف المثلـي

والقيمي.

وهذا هو الذي ينبغي ان ندخل به الآن، بعد ان نعرف ان المهم هو تعريف المثلي. وأما القيمي فهو كل ما لا يكون مثلياً فإذا استطعنا ضبط مفهوم المثلي تعين معنى القيمي تلقائياً.

وقد اختلفوا كثيراً في تعريف المثلي. وحصلت هناك مناقشات وإشكالات، الى حد يمكن ان يقال انهم لم يعينوا معنى المثلي بأي حال.

قال الشيخ الأنصاري: ونحن ننقل عبارته بشيء من التوضيح: قال الشيخ الطوسي وابن زهرة وابن ادريس والمحقق الحلي وتلميذه والعلامة الحلي وغيرهم قدس الله أرواحهم، بل هو التعريف المشهور:

ان المثلي ما يتساوى أجزاءه من حيث القيمة.

والمراد بأجزائه ما يصدق عليه اسم الحقيقة وهي الجنس. والمراد بتساويها من حيث القيمة تساويها بالنسبة. بمعنى كون قيمة كل بعض هي نفسها بالنسبة الى قيمة البعض الآخر. قال: ولذا قيل في توضيحه: ان المقدار منه اذا كان يستوي قيمة، فنصفه يسوى نصف تلك القيمة.

ثم بدأ الشيخ الأنصاري[1] بالإشكال على هذا التعريف، ونذكر عبارته موضحة: قلت: وهذا يوجب ان لا يكون الدرهم الواحد مثلياً إذ لو انكسر نصفين نقصت قيمة نصفه عن نصف قيمة المجموع. قال: ومن هنا يظهر ان كل نوع من أنواع الجنس الواحد بل كل صنف من أصناف نوع واحد مثلي بالنسبة الى أفراد ذلك النوع والصنف. بالرغم من انهم أخذوا في التعريف الحقيقة الجنسية.

قال: واطلاق لفظ المثلي على الجنس باعتبار أنواعه وأصنافه وان لم يكن بعيداً. الا ان انطباق التعريف على الجنس بهذا الاعتبار بعيد جداً الا ان يهملوا خصوصيات الأصناف الموجبة لزيادة القيمة ونقصانها.

وقال: مضافاً الى انه يشكل اطراد التعريف بناء على هذا بأنه ان أريد تساوي الأجزاء من صنف واحد من حيث القيمة تساوياً حقيقياً فقلما يتفق ذلك في الصنف

---

[1] المكاسب: ص ١٠٥.

مركز وثائقيات جامع الأئمة (ع)

الواحد من النوع، لأن أشخاص ذلك الصنف لا يكاد يتساوى في القيمة لتفاوتها واختلافها بالخصوصيات الموجبة لزيادة الرغبة ونقصانها، التي هي المدار في زيادة القيمة ونقصانها.

وان أريد تقارب أجزاء ذلك الصنف من حيث القيمة وان لم يتساو حقيقة، تحقق ذلك في أكثر القيميات، فان لنوع الجارية، ـ وهي قيمية عندهم جزماً ـ أصنافاً متقاربة في الصفات الموجبة لتساوي القيمة، وبهذا يصح السلم فيها. فتكون مثلية بهذا المعنى. قال: وقد عد الشيخ الطوسي في المبسوط: الرطب والفواكه من القيميات مع ان كل نوع منها مشتمل على أصناف متقاربة في القيمة.

فهذا هو إشكال الشيخ الأنصاري ـ قدس سره ـ على تعريف المشهور للمثلي، وهو إشكال صحيح.

ثم ذكر قدس سره[1] تعاريف أخرى للمثلي منها:

١ ـ انه المتساوي الأجزاء والمنفعة المتقارب الصفات.

٢ ـ انه ما قدر بالكيل أو الوزن.

٣ ـ نفس التعريف السابق مع زيادة جواز بيعه سلماً.

٤ ـ نفس التعريف السابق مع زيادة جواز بيع بعضه ببعض.

ثم قال الشيخ الأنصاري[2]: ثم انه لا يخفى انه ليس للفظ المثلي حقيقة شرعية ولا متشرعية، وليس المراد معناه اللغوي. إذ المراد بالمثل في اللغة المماثل، فان أريد به من جميع الجهات فغير منعكس وان أريد من بعضها فغير مطرد. وليس في النصوص حكم يتعلق بهذا العنوان حتى يبحث عنه.

نعم وقع هذا العنوان في معقد اجماعهم على ان المثلي يضمن بالمثل وغيره بالقيمة. ومن المعلوم انه لا يجوز الاتكال في تعيين معقد الاجماع على قول بعض المجمعين مع مخالفة الباقين.

ويريد بكونه غير منعكس انه لا يوجد مثلي أصلاً إذا أرادوه من جميع

---

[1] المصدر: ص ١٠٦.

[2] ص ١٠٦.

الجهات. وان أرادوه من بعض الجهات، كانت أكثر القيميات في نظرهم مثلية.

ومن الواضح من حديثه انه لا يوجد نص بهذا الخصوص أصلاً. وانما هو الاجماع وهذا أيضاً غير صحيح، وانما هي الشهرة لوجود الخلاف الذي سمعناه. وانما قال فيما سبق: على ظاهر الاسكافي لاستبعادهم انه يفتي بخلاف فتواهم.

ولم يناقش الشيخ الأنصاري التعاريف التي سردها أخيراً، لوضوح فسادها، وورود نفس الجواب على التعريف الأول عليها. واذا لم نحصل مفهوماً محدداً للمثلي، كان موضوع الحكم الذي أفتوا به مجملاً، فيكون من غير الممكن تطبيقه. والمهم هو ما ذكرناه أولاً من الدليل.

القبض:

وهو لغة الأخذ أو الأخذ باليد أو الأخذ بجميع الكف. وقد أصبح في الشريعة موضوعاً لأحكام عديدة منها: قبض البائع الثمن وقبض المشتري المثمن، وكذلك كل من ملك شيئاً بأي معاملة وكان ذلك الشيء عند صاحبه أو عند غيره فله قبضه وعلى الآخر إقباضه.

وكذلك قبض الزوجة مهرها، وقبض الغاصب للمال ليتحقق الغصب وقبض المالك للمال عند إرجاع الغاصب وغير ذلك كثير. فما هو القبض في اصطلاحهم؟

والمتحصل من مجموع كلمات الفقهاء[1]، بعد اختلافهم في تعريفه انهم يرجعونه الى عدة معاني:

أولاً: القبض باليد.

ثانياً: التخلية.

ثالثاً: النقل من مكان الى مكان.

رابعاً: إيجاد الكيل والوزن فيما يصح فيه.

خامساً: سلطنة القابض وجعل يده عليه.

---

[1] [انظر المكاسب: ج ٦. ص ٢٤١ وما بعدها. بلغة الفقيه: ج ١. ص ١١٩ وما بعدها].

مكتبة ... (ع)

وهنا ينبغي الالتفات الى أمور:

الأمر الأول: لا يخفى ان القبض حق من له حق الاستيلاء على العين ان كانت العين عند غيره بدون إذنه. وهو غالباً المالك او صاحب الاختصاص في الأعيان غير القابلة للملكية. وقد يكون هو غير المالك كما في المرتهن في العين المرهونة أو الموقوف عليه الخاص ان قلنا انه غير مالك.

فان أصبحت العين بمعاملة ما موصوفة بهذه الصفات: ملكاً أو رهناً أو وقفاً ونحوها، ولم تكن عند أصحابها ومن لهم الحق فيها، وجب ايصالها اليهم. سواء كان وجودها عند غيرهم بالحق أو الباطل ومثال الباطل هو الغصب. ومثال الحق انها كانت موجودة عند مالكها الى ان باعها وأصبحت ملكاً للمشتري فيجب دفعها. أو كانت العين عند شخص بإذن مالكها ثم طالبه بها. أو كانت ملك شخص فمات، فيجب دفعها الى الورثة، وهكذا.

والمهم هو ان الأمثلة كثيرة يجمعها وجود حق شرعي في السلطنة على العين وجعلها تحت اليد. وهو حق يشمله تعريف الحق كما عرفنا في فصل سابق. ويمكن إسقاطه والتنازل عنه من قبل صاحبه وعندئذ يسقط حقه في القبض.

الأمر الثاني: ان القبض فعل شخصين لا شخص واحد. أحدهما فاعل وهو الدافع والآخر منفعل وهو الآخذ أو القابض.

فإذا وجب الدفع على الدافع، لم يكن فعل الشخص الآخر باختياره طبعاً، لأن كل شخص يختار فعل نفسه وغير مسلط على فعل غيره. فهو لا يستطيع ان يجعل الآخر يقبض باختياره.

ومعه فان مكّن الآخر من نفسه وقبض المال، فهو المطلوب. وان لم يقبض المال، كان أقصى ما يستطيعه الدافع هو التخلية بين المال وبين صاحبه، ومن هنا انبثقت الحاجة الى تعريف القبض بالتخلية. ولم يقل أحد بوجوب اكراه القابض على الأخذ، لأن القبض حق له، وله إسقاطه، فان كره القبض كان من قبيل إسقاط حقه فيه. ومن الممكن عندئذ ان يبقى المال أمانة شرعية عند الآخر وهو وان كان لا يخلو من إحراج أحياناً، الا انه لا يجب الدفع اليه عندئذ.

الأمر الثالث: ان الأعيان المقبوضة أو التي يجب قبضها على أشكال: فمنها المنقول الخفيف كعلبة الكبريت، ومنها المنقول الثقيل كأطنان من الحديد، ومنها ما يتمكن من السير كالحيوانات والسيارات. ومنها غير منقول وهو على قسمين: غير المنقول بأصل الخلقة، وهو العقارات والنباتات حال ثباتها وقبل قطعها. وغير المنقول بالعارض كالمسمار المدقوق في الحائط، والرحى المبنية في الأرض.

والمنقول أما ان يحتاج الى وزن ونحوه كالكيل والعد، وأما ان لا يحتاج. ولا شك ان هذه الأمور تختلف عرفاً في أساليب القبض. والمهم هو إيجاد القبض بالفهم العرفي.

فمثلاً يكون القبض في المنقول الخفيف أو القليل، هو القبض باليد، وفيما يكون قابلاً للسير هو الإيصال الى يد الآخر. والقبض مع رفض صاحبه يكفي فيه مجرد التخلية وهكذا.

ولا يراد بالتخلية هنا مجرد تفريغ المكان مما كان يشغله قبل البيع وان كان ضرورياً، بل يراد بها ان يخلي بين المبيع والمشتري. بمعنى رفع اليد عنه. وأما ان يأخذه الآخر فعلاً، فهذا خارج عن اختيار الدافع، وداخل في اختيار الآخذ، وما ليس بالاختيار لا يشمله أي تكليف.

وسيأتي في الأمر الذي نعقده لمناقشة التعاريف، ما يوضح بعض ما نحتاجه في هذا الأمر أيضاً.

الأمر الرابع: هل القبض واجب أم لا؟

وهذه العبارة معناها: هل الاقباض ممن عنده العين الى الآخر واجب أم لا، ومعناها ان يعمل أقصى ما استطاع في ذلك؟

وموارد الاستحقاق تختلف في هذا الجواب. فالغاصب عليه ارجاع المغصوب الى مالكه. والاقباض واجب عليه بذلك المعنى. وكذلك الأمانة الشرعية حيث قالوا: انه يجب ردها فوراً ففوراً. وكذلك الأمانة المالكية والوديعة والعارية مع المطالبة بها باستحقاق.

وأما في مورد البيع والايجار والرهن والوقف ونحوه. فالتخلية بمعنى رفع اليد

شبكة ومنتديات جامع الأئمة (ع)

أو بمعنى رفع المانع عن استيلاء الآخر واجب، والا كان الفرد مانعاً عن سلطنة المالك وهو حرام.

وأما الاقباض بمعنى الايصال الى الآخر والدفع اليه، فلا دليل على وجوبه، والأخبار غير دالة عليه بالذات، وانما تحدث بعضها عن عدم جواز البيع قبل القبض. وهذا من تكليف المشتري في المعاملة الأولى لا من تكليف البائع فيها.

وسيكون للمشتري أو المؤجر أو الموقوف عليه ونحوهم همة في أخذ العين. فيكون القبض الفعلي موكولاً اليهم، ولا يجب على الدافع الا رفع المانع عن ذلك. فان لم تحصل هذه الهمة، فمعنى ذلك هو التنازل عن هذا الحق أو تأجيل الأخذ به.وكلاهما ممكن شرعاً له، ولا يجب التحميل عليه واكراهه.

نعم، لو كان لحفظ العين عند غير المالك مصروف كطعام الحيوان أو غير ذلك، وجب على المالك دفعه، أو دفع غرامته بعد ذلك.

ينتج مما قلناه: انه لو كان القبض متوقفاً على النقل بأجور. فان كان واجباً كما في ارجاع المغصوب وغيره، كان الأجر على الدافع. وان لم يكن واجباً كما في المبيع، كان الأجر على الآخذ.

الأمر الخامس: في شيء من مناقشة التعاريف التي أوردناها في أول هذا العنوان.

أما المعنى الأول وهو القبض باليد، فهو من أوضح مصاديق القبض بلا إشكال. الا ان كثيراً من أساليب القبض العرفي غير متوقف عليه بلا إشكال أيضاً، حتى في المبيع القليل فضلاً عن الكثير، فلو أدخل المبيع الى دار المشتري كان المشتري قابضاً له بلا إشكال. وان لم يضع يده عليه.

وأما المعنى الثاني وهو التخلية، فهي بالوجدان ليست قبضاً ولا اقباضاً، وانما قلنا انها غاية ما يستطيعه الدافع من عمل، حين لا يكون عمل الآخر باختياره، كما هو كذلك دائماً.

وهي أحياناً تكفي في صدق الاقباض عرفاً، كما عرفنا، كما لو رفض الآخر القبض.

وأما المعنى الثالث: وهو النقل من مكان الى مكان. وقد اختاره عدد من الفقهاء[1] فيما هو قابل للسير كالحيوان، فمن الواضح ان هذا المعنى بمجرده ليس اقباضاً. الا ان نقيد العبارة بأن المراد نقله الى سلطة[2] المالك أو المشتري، أو محل وجوده. وعندئذ فالنقل لا يكون قبضاً وانما هو مقدمة القبض، وانما يتحقق القبض عند الدخول في سلطنة المشتري وتحت يده. فيجب ذلك ان كان واجباً ولا يجب أحياناً كما سبق ان فصلنا.

وأما المعنى الرابع: وهو ايجاد الكيل والوزن، فمن الواضح انه بمجرده ليس قبضاً ولا مقدمة للقبض. لوضوح إمكان ايجاد ذلك من دون دفعه الى أحد.

وانما أخذ هؤلاء السيرة الغالبية السوقية، بأن يزن البائع ويعطي الى المشتري ما طلبه. وحتى في مثل ذلك لا يكون الوزن دخيلاً في القبض أصلاً. نعم، هو مقدمة لتحديد الكمية المطلوبة والمشتراة. وانما دفعه بعد الوزن هو الاقباض. فيشمله الأحكام السابقة التي عرفناها.

وأما المعنى الخامس: وهو سلطنة البائع وجعل يده عليه، وهو الذي اختاره الشيخ الأنصاري ﷺ[3]. فلا شك انه مصداق للقبض. ولعله من أوضح مصاديقه مع القبض باليد. بل أوضح منه. إذ لعل القبض باليد، لا يكون مع السلطنة التامة أحياناً إذا كان القابض مقهوراً على أمره.

ومن هنا يكون هو أحسن التعاريف، لو أردنا تحديد المعنى بلفظ معين، ولم نوكل الأمر الى العرف، كما أسلفنا. غير انه ـ مع ذلك ـ يبقى ما قلناه من عدم تمكن الدافع دائماً من ايجاد سلطنة القابض على العين المدفوعة. بل عدم وجوبه أحياناً. وفي مثل ذلك لابد من المصير الى التخلية لا بمعنى انها هي مصداق للقبض يعني الاقباض فانها ليست كذلك بالضرورة، بل لأنها أقصى ما يجب على الدافع أو أقصى ما يمكن له.

---

[1] [المكاسب: ج ٦. ص ٢٤٨. بلغة الفقيه: ج ١.ص ١٢٤].

[2] [لعل الأرجح: (سلطنة المالك)].

[3] [المصدر السابق: ص ٢٤٤].

شبكة ومنتديات جامع الأئمة (ع)

الأمر السادس: انه لا يعد وجوب قبض المالك لعينه عند استحقاقها، لأن في رفضها اضراراً بالآخر أو الآخرين واعتداء عليه أو عليهم، وهو محرم.

وهذا لا ينافي ما قلناه، من اننا لو لاحظنا تكليف الدافع فقط، لم يجب عليه الايصال الى المالك مع رفضه، الا اننا لو لاحظنا تكليف المالك، كان من الواجب عليه قبضها مع صدق الاعتداء على الآخر بابقائها عنده. نعم، في المورد الذي لا يصدق ذلك. كما لو لم يكن للدافع مانع من استمرارها تحت يده، يكون هذا الوجوب ساقطاً. ولكن يجب عليه دفع غرامة ما يصرف عليها، كما قلنا الا ان يُبرء الآخر ذمته أيضاً.

وما تمسك به الشيخ الأنصاري ﷺ[1] كدليل للوجوب من دليل الضرر فهو بمجرده غير كاف، لوضوح عدم حرمة كل اضرار ولا دليل على ان هذا الاضرار من الاضرار المحرم صغروياً. ولذا أبدلناه بصدق الاعتداء، فان الاعتداء على المؤمن بل على المسلم قليله وكثيره حرام.

الارش

وهو مصطلح من المصطلحات الذائعة في الفقه، بالنسبة الى الضمانات الناتجة من البيع أو غيره، ويعني عندهم اجمالاً: دفع الفرق بين الصحيح والفاسد.

فلو نقصت العين المغصوبة عند الغاصب، وجب ردها ودفع ارش النقصان. ولو نقصت العين المشتراة عند البائع، وجب دفعها مع ارشها.

ولو نقصت العين المستأجرة أو المودعة أو المستعارة بتعد وتفريط، كان النقص مضموناً بالارش وهكذا.

ولعلنا نحمل فكرة عن التعدي والتفريط، فان غير المالك يجب عليه العناية بمال غيره كالعناية بماله، بما يناسبه من أساليب الحفظ، فان لم يفعل كان متعدياً أو مفرطاً. والتعدي هو فعل ما يجب تركه في الحفظ، والتفريط هو ترك ما يجب فعله

---

[1] المكاسب: ص ٣٠٦.

للغاية نفسها. وسيأتي تفصيله في كتاب الضمان بعونه تعالى.

وعلى أي حال، فينبغي التعرض الى عدة أمور:

الأمر الأول: عرف الشيخ الأنصاري [1] الارش: بأنه يطلق في كلام الفقهاء على مال يؤخذ بدلاً عن نقص مضمون في مال أو بدن ولم يقدر له في الشرع مقدر.

ولنا على ذلك ملاحظات:

الملاحظة الأولى: ظهر من هذا التعريف ان الارش لا يختص بالنقص في الجمادات، بل يشمل الحيوان والإنسان أيضاً. كما لو جنى شخص على عبد غيره، فانه يضمن ارش الجناية.

وهذا أمر صحيح، غير ان الإنسان هنا ملحوظ بصفته مالاً، فهو يندرج في مفهوم المال المنصوص عليه في التعريف. نعم، لو كان ارش الجناية منصوصاً شرعاً، كما سنشير في الملاحظة الآتية، كان من باب ملاحظة المجني عليه انساناً لا مجرد كونه مالاً، والا كفى ضمان الفرق بين الصحيح والفاسد.

الا ان هذا الى مفهوم الدية أقرب، وان سماه الفقهاء ارشاً مجازاً، فالصحيح هو اختصاص الارش بغير ذلك، الا ان نعتبره نحواً من الارش التعبدي المنصوص عليه شرعاً. فتأمل.

الملاحظة الثانية: اشترط الشيخ في التعريف، ان لا يكون للنقص مقدر شرعي معين يكون عوضاً عنه. وقد عرفنا السبب في هذا التقييد، لأنه مع تعيين المقدر يكون أقرب الى مفهوم الدية كما قلنا.

ولا ينبغي ان نفهم من التقدير الشرعي هنا مطلق التقدير. إذ لا شك انه يجب شرعاً الغرامة بنسبة النقص كما سنعرف، فان كان هذا تقديراً شرعياً، اندرج في معنى الارش، وان شمله التقييد القاضي باخراجه عنه.

الا انه ليس هذا مراداً للشيخ، لأن هذا مما يكون تطبيقه وصغراه بيد السوق أحياناً وبيد المتعاملين أحياناً، كما سنرى، يعني في تعيين كمية المال المدفوع. في حين

---

[1] المصدر: ص ٢٧١.

رابطة ومكتبات جامع الأئمة (ع)

يكون الأمر في الموارد المنصوصة بيد الشارع تعيين كميته، كما في الدية تماماً.

ولكن بالرغم من وجود هذه الدية، لا حاجة الى هذا القيد. الا لدفع التوهم الفقهي باندراجها في الارش، الا انه واضح الدفع، حيث انه دية حقيقية وفقهياً. فيبقى الباقي في التعريف ارشاً. وخاصة بعد ان أخذنا النقص في البدن في تعريفه، فيكون الصحيح في تعريف الارش: انه البدل المالي عن نقص مضمون في مال أو بدن.

وقد غيرناه عن قوله (يؤخذ) لكون الأخذ غير دخيل في مفهوم الارش، لوضوح ان الضمان بنفسه في الذمة كاف في صدق الارش فيقال: انه ضمن الارش. سواء دفعه وأخذه الآخر أم لا. اللهم الا ان يريد الشيخ قابليته للأخذ أو الدفع. وهو يرجع الى ما قلناه.

الأمر الثاني: ان الارش انما يثبت فيما اذا كان التالف مالاً. وأما إذا لم يكن مالاً لقلته أو لحرمته، لم يكن مضموناً فلا يكون له أرش. وان حرم اتلافه أحياناً لوجود حق الاختصاص.

كما ان الارش انما يكون، تجاه المالك، فلو لم يكن للمال مالك لم يثبت الارش باتلافه، كأشجار البراري والغابات، وان حرم اتلافها بلا مبرر.

هذا، ولم ينص الفقهاء على المال المضمون بالارش، هل هو المثل أو القيمة، وكأنه من المسلم عندهم ان المضمون هو المالية، أو القيمة وليس المثل. الا انه بناء على ما قالوه من ضمان المثلي بالمثل، لابد من ضمان الارش بالمثل، إذ لا يفرق بين ضمان الكل وضمان البعض في ذلك. نعم، هذا لو كان التلف في البعض تاماً، واما لو كان النقص متحققاً لكنه مع حفظ ذواتها، كان المضمون هو القيمة لا محالة.

وعلى ما قلناه في الفصل السابق، من ضمان المثلي بالقيمة يكون المضمون هو القيمة أو المالية دائماً.

والمضمون في الارش يكون على شكلين وهما: القيمة السوقية أحياناً، والثمن المتفق عليه في معاملة صحيحة أحياناً أخرى. وهذا تابع للضمان في تلف الجميع أو العين كلها. فان كانت مضمونة بالقيمة السوقية كان الارش كذلك، وان كانت

مضمونة بالثمن كان الارش مثله.

والقاعدة في ذلك انه اذا لم تكن هناك معاملة بين الطرفين، كان التلف للكل أو البعض مضموناً بالقيمة السوقية. كالمغصوب والمقبوض بالبيع الفاسد، والمقبوض بالسوم يعني عند التعامل وقبل استيجاب البيع. ويسمى (ضمان اليد). فيكون البعض التالف مضموناً بما يخصه من القيمة على ما سوف نسمع.

وان كانت هناك معاملة بين الطرفين، كان الضمان بالثمن المسمى (بالعقد) أو بعضه لأنهما تراضيا على ذلك في المعاملة فلا استحقاق أكثر منه لأي منهما. ويسمى (ضمان المعاوضة) كالعين التالفة بعد البيع عند البائع. طبقاً للقاعدة الفقهية التي دلت عليها الأخبار المعتبرة[١]: كل مال تلف قبل قبضه فهو من مال بائعه. وهي تشمل كل المبيع وبعضه وصفاته أيضاً.

ويكون المضمون في الضمان المعاوضي عين المال على الأصح، لأنه المتفق عليه في المعاملة، إذا كان عينياً، سواء كان نقداً أو مقايضة، فان كان كلياً كان الارش مصداقاً من ذلك الكلي.

الأمر الثالث: كثيراً ما يفتي الفقهاء بدوران الأمر بين دفع الارش وفسخ البيع، كما لو كان المبيع معيباً قبل العقد أو أصبح معيباً بعده عند البائع. والمهم هو ان الارش قد يكون عدلاً لغيره ولا يكون هو المتعين وحده. والتعرض[٢] الى تفاصيل ضمان المعاملة في محله.

الأمر الرابع: اختلفوا في ان الارش هل يمكن ان يستوعب العين كلها، أم يختص ببعضها.

ويبدو من بعض كلمات العلامة الحلي قدس سره إمكان استيعابها للعين كلها، كما في العبد المجني عليه بعد بيعه وقبل قبضه[٣].

---

[١] [بمضمونه انظر الوسائل: ج ١٢. أبواب الخيار. الباب ١٠. الحديث ١. وانظر نصه عوالي اللئالي: ج ٣. ص ٢١٢. مستدرك الوسائل: ج ١٣. أبواب الخيار. الباب ٩. الحديث ١].

[٢] [لعل الأرجح في العبارة: (وسيأتي التعرض) ليستقيم المعنى أكثر].

[٣] [المكاسب: ج ٥. ص ٣٩٩ وما بعدها].

شبكة ومنتديات جامع الأئمة (ع)

الا ان المشهور خلافه، يعني اختصاص الارش بالنقص في بعض العين وليس في جميعها، وهو المفهوم أيضاً من التعريف الذي أخذ مفهوم النقص فيه كما سلف. فالنقص لا يصدق الا مع حفظ سائر العين أو باقيها. فان تلفت كلها لم يكن نقصاً عرفاً.

الا ان هذا غير مهم، لأنه مجرد اصطلاح لا يترتب عليه أثر شرعي، لأن المهم شرعاً هو دفع الغرامة، سواء كان على كل العين أو على بعضها.

الأمر الخامس: ان كان الارش في ضمان اليد، كان المضمون هو القيمة السوقية للمقدار التالف. وهذا واضح.

وان كان الارش في ضمان المعاوضة أي في الثمن المسمى في المعاملة، فالأمر يحتاج الى أخذ النسبة بين القيمة السوقية والثمن والمقدار التالف. ويكون ما يجب دفعه هو نسبة التالف أو الناقص من الثمن المسمى بمقدار نسبته الى القيمة السوقية.

وطريقته: ان نسأل عن قيمة العين سوقياً. وعن مقدار النقص سوقياً أيضاً، فننسب النقص الى القيمة: $\frac{\text{النقص}}{\text{القيمة}}$. ونطبق هذه النسبة على الثمن المسمى في العقد. فيكون الواجب دفعه هو ما يقابل النقص.

وهذا ثابت سواء كان النقص في عين واحدة مبيعة، أو كان عبارة عن تلف بعض الأعيان المبيعة، لو قلنا بصدق الارش في مثل ذلك، كما هو الأصح، باعتبار ملاحظة المبيع كُلاً مترابطاً. أو كان النقص في صفات بعض الأعيان المبيعة لو كانت متعددة. ونحو ذلك.

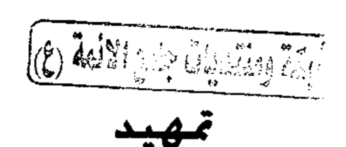
وعند ملاحظة النسبة لا يختلف الحال، بين ما إذا كان الثمن المسمى بمقدار القيمة السوقية، كما هو الغالب، أو أكثر، بقليل أو بكثير أحياناً.

هذا في الضمان المعاوضي، ولا يأتي في ضمان اليد. إذ هناك تكون القيمة السوقية وحدها هي الواجب. من دون الحاجة الى السؤال عن النسبة أحياناً، بل نسأل عن قيمة النقص فقط. غير اننا يجب ان نلاحظ العين قبل حصول النقص مباشرة لا حال كونها جديدة مثلاً ولو قبل سنة.

هذا، ويدخل في الضمان المعاوضي للارش كما في ضمان العين نفسها: ان المضمون هل هو قيمة يوم التلف أو قيمة يوم الأداء أو أعلى القيم. ونحو ذلك مما اختلفوا فيه. فأي شيء نقوله هناك يكون الارش عليه. والصحيح هو ضمان قيمة يوم التعدي والتفريط في غير الغاصب وأعلى القيم في الغاصب ما بين يوم النقص ويوم الأداء.



كتاب الربا



تمهيد

قال الله سبحانه وتعالى[1]: ﴿قَالُوا إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾ ويمكن ان نستنتج من ذلك بعض النتائج حسب مقصودنا في هذا الكتاب:

النتيجة الأولى: ان الربا محرم بنص الكتاب الكريم فيكون محرماً بالأدلة الأربعة الكتاب والسنة والاجماع والعقل مما لا حاجة الى شرح تفاصيلها، إذ يكفينا الآن نص الآية وقيام ضرورة الدين على ذلك.

النتيجة الثانية: ان البيع غير الربا في نظر القرآن الكريم، ولذا عزله في التعبير فقال ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾ فبالرغم من ان شكل المعاملة الاعتيادي قد يكون متشابهاً، الا ان المضمون التشريعي والأخلاقي مختلف تماماً ولا يمكن ان يكون ذو النتيجة السيئة مشابهاً لذي النتيجة الحسنة في النوعية.

ومن هنا عزلنا الحديث عن الربا عن الحديث عن البيع كما ورد في نص الآية نفسها، خلافاً للفقهاء الذين تحدثوا عن الربا في كتاب البيع نفسه. وجعلنا للربا كتاباً مستقلاً نتحدث فيه عن جميع أقسامه ونتعرض فيه بشيء من التفصيل لأحكام المصارف التي تتعامل بالربا. فان الحديث عنها بصفتها موضوعاً مندرجاً في هذا الكتاب يعتبر هذا المكان الفقهي هو أنسب الأماكن اليه، مع بعض الفصول التي نسجلها قبل ذلك تكون بمنزلة المقدمة لفهم واستيعاب ما سوف نتحدث به عن المصارف.

---

[1] [سورة البقرة: الآية ٢٧٥].



تعريف الربا

يذكر الربا في محلين في الفقه:

أولاً: في كتاب البيع. حيث قالوا كما دلت عليه الأدلة المعتبرة انه لا يجوز بيع المكيل والموزون بالتفاضل كبيع كيلو من الحنطة بكيلو ونصف منها وان كان أردأ نوعاً.

ثانياً: في كتاب القرض، وهو المال الذي يقترضه أو يستدينه شخص من آخر فيشترط عليه الدائن ان يرجعه اليه مع زيادة، فتكون هذه الزيادة ربا وتؤدي الى بطلان المعاملة، وذلك: ان المدين بمعاملة الاقتراض الصحيحة يملك المال المقترض ويتصرف فيه كما يشاء في حدود المشروع طبعاً وتشتغل ذمته بمثله على ان يؤديه في رأس المدة المتفق عليها. واما اذا كانت المعاملة ربوية كانت باطلة، ولم يملك المقترض المال الواصل اليه، ويكون تصرفه فيه حراماً، ولا يستحق الدائن الفائدة التي اشترطها عليه.

وكذلك الحال في المعاملة الربوية التي تشبه البيع، فانها تكون باطلة، ولا يملك أي من الطرفين: البائع والمشتري ما يصل اليه فيها، ويكون تصرفه بها حراماً.

ويمكن ان نستنتج من ذلك عدة نتائج:

النتيجة الأولى: ان الربا الأساسي في السوق في عصورنا الحاضرة هو القسم الثاني دون الأول، لأن القسم الأول مبني على نوع من المقايضة لأنه من تبديل المكيل بالمكيل والموزون بالموزون وذلك لا يكون الا اذا كان كلا العوضين عروضاً.

وأما في مثل الاقتراض فهو مما يتوفر سوقياً في كل العصور عند من لا يطبق

هذا الحكم الاسلامي.

النتيجة الثانية: ان من جملة أنواع المكيل والموزون الذهب والفضة فيشملها حكم الربا وهذا له نتيجة في أسواقنا الحاضرة أيضاً، لأن الذهب هو الأساس في قيمة الأثمان والنقود. وقد يقال: اننا إذا بدلنا ديناراً ورقياً بدينارين أصبح رباً وان لم يكن من الذهب. لأن غطاءه المصرفي من الذهب لأننا بدلنا ذهباً بذهب فيكون حراماً الا ان الواقع خلاف ذلك كما سيأتي في فصل آت.

والشيء المهم الآن هو ان نلتفت الى هذين الحكمين الخاصين بالذهب والفضة وهو ما يسمى فقهياً ببيع الصرف:

الحكم الأول: شمولها لحكم الربا كما سمعنا يعني عدم جواز المفاضلة بين العوضين.

غير ان مشهور الفقهاء قالوا انه لا يجوز المفاضلة في بيع الذهب بالذهب والفضة بالفضة والذهب بالفضة. الا ان بعض أساتذتنا[1] كان يجيز الشكل الأخير، أعني بيع الذهب بالفضة أو العكس، إذ يعتبرهما من نوعين متباينين لا من نوع واحد لتكون المفاضلة بينهما محرمة وهذا ما يسهل عدداً من المعاملات التي قد تكون جارية في السوق.

الحكم الثاني: التقابض في المجلس. فلو لم يحصل التقابض في المجلس عند بيع الأثمان كانت المعاملة باطلة كما دلت عليه الأدلة المعتبرة[2] وسيأتي الحديث عما إذا كان هذا الحكم مما يعقد تنفيذ معاملات المصارف أو لا يكون له أثر مهم فيها.

ولا ينبغي ان ننسى في هذا الصدد قوله تعالى[3]: **﴿الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا لا يَقُومُونَ إِلَّا كَمَا يَقُومُ الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ﴾**.

ويمكن ان نفهم من ذلك. عدة أمور:

الأمر الأول: ان الربا الأساسي هو الربا القرضي لا البيعي، لوضوح ان هذه

---

[1] [انظر البنك اللاربوي للسيد محمد باقر الصدر: ص ١٤٧ وما بعدها].

[2] [الوسائل: ج ١٢. كتاب البيع. أبواب الصرف. الباب ٢].

[3] [سورة البقرة: الآية ٢٧٥].

شبكة ومنتديات جامع الائمة

الآية انما تعرضت له بالخصوص من دون تقييد لفظي واضح به وسيتضح الأمر أكثر مع ما سنقوله في الأمر الثاني.

الأمر الثاني: ان الربا انما يتضاعف أضعافاً كثيرة في الربا القرضي دون البيعي، لأن الربا الذي يحدث في البيع يتم بمعاملة واحدة لا أثر لها في مستقبل الزمان ولا يوجد في السوق العقلائية من يقبل البيع أو الشراء بأضعاف كثيرة.

الا ان الربا في القرض يتضاعف عادة لأن الدائن وان جعل على الدين فائدة بسيطة نسبياً كخمسة بالمئة إلا انه مع تطاول الزمن سوف تتضاعف الفائدة حتى تستوعب المال كله أو تزيد عليه لو لم يدفع المدين دينه. وفي الأغلب انه لا يدفعه لعدم التمكن منه وفي مثل ذلك ستكون الفائدة الربوية قاصمة. ويقل من المتعاملين بالربا من يقبل بعدم تضاعف الفائدة. بل ان هذا غير منطقي من زاويتهم أصلاً لأن الفائدة بعد استحقاقها تعتبر من أصل المال فتستحق عليها فائدة أخرى مضافاً الى الفوائد المستحقة على رأس المال.

مضافاً الى ان المرابين فيما سبق كانوا يأخذون نسباً عالية من الفوائد نسبياً كعشرة بالمئة أو خمسة عشر بالمئة من أول مرة، فضلاً عن مضاعفاتها التي تحدثنا عنها. غير ان المصارف الحديثة قللت سعر الفائدة الأمر الذي يكون في مصلحة المقترضين، الا ان القاعدة العامة للربا وهو التضاعف بطول المدة تبقى هي نفسها.

الأمر الثالث: عبرت الآية الكريمة بأكل الربا لا بأخذه ولا بملكيته ونحو ذلك، لأن الملكية مما لا يحدث في الشريعة الاسلامية في المعاملة الربوية كما ان الأخذ بمجرده قد يستتبع الارجاع إذا حصلت اعادة النظر والتوبة. في حين ان الأكل معناه ان يأخذه المرابي كشيء نهائي ولا يفكر بارجاعه.

الأمر الرابع: قد يخطر في البال ان ما هو المحرم شرعاً هو الفائدة الربوية دون المعاملة كلها التي يقع فيها الربا لأن الربا قد يكون اسماً لنفس الفائدة لا للمعاملة فتختص هي بالحرمة.

وأثر ذلك انه مع عدم استلام الفائدة يكون رأس المال حلالاً وهو مما يسهل عدداً من المعاملات الربوية الجارية في السوق.

الا ان هذه الفكرة ليست بصحيحة:

أولاً: ان الربا اسم للمعاملة كلها وليس لخصوص الفائدة ولذا جعله الله سبحانه وتعالى مقابلاً للبيع فكما ان البيع اسم للمعاملة كلها كذلك الربا اسم لها أيضاً.

ثانياً: اننا حتى لو سلمنا ان الربا اسم لخصوص الفائدة فان غاية ما ينتج هو ان الآية الكريمة لا تدل على حرمة رأس المال.

الا ان الأدلة الباقية من الأدلة الأربعة وخاصة السنة الشريفة والاجماع قائم على حرمة رأس المال أيضاً لأنه مأخوذ في معاملة باطلة فيكون غير مملوك والتصرف فيه حرام.

ثالثاً: ان الآية الكريمة شبهت متعاطي الربا بمن تخبطه الشيطان من المس وهذا يعني عدة أمور يمكن أن نفهمها:

الفهم الأول: وهو الفهم التقليدي عند مفسري الآية الكريمة وهو ان آكل الربا سوف يكون ثرياً وسوف يأكل أنواع من الطعام عديدة وشهية فإذا إمتلأ كرشه من الطعام أصبح ذلك سبباً لصعوبة قيامه ومشيه لثقل جسمه ودوار رأسه وارتفاع ضغط دمه ومضاعفات أخرى قد تحدث له كالسكر والجلطة القلبية.

الفهم الثاني: ان الشيطان قد يتخبط الإنسان بمسه. بمعنى ان اغواؤه له سوف يكثر حتى يستوعب كل أفعاله وأقواله فتترتب على ذلك نتائج عديدة غير محمودة. منها ما ركزت عليه الآية بحسب هذا الفهم وهو كون أعماله وأقواله مشوشة وغير مرتبة ولا تدخل في منهج حياتي معين وقد تكون متناقضة وخالية من التركيز أو خالية من الهدف وهذ هو معنى التخبط تخبطاً عشوائياً.

فمن يأكل الربا يكون ماله أيضاً كذلك عرضة لإغواء الشيطان فهو (لا يقوم) يعني لا يتصرف أو لا يقوم لأعماله الا مثل هذا الشخص الذي أشرنا اليه. وفي الحقيقة انه يكون مندرجاً في نفس القائمة ومصداقاً من مصاديق هؤلاء الناس.

الفهم الثالث: ان الأمر المهم الذي يحدد ويرتب أفعال الإنسان وأقواله ويجعلها منطقية وهادفة هو الشعور بالمسؤولية الإنسانية فان انعدم هذا الشعور أو

منتديات جامع الأئمة (ع)

تضاءل ولم يكن للفرد ضمير منبه من هذه الناحية أصبح ذلك سبباً لأن يكون تصرفه مشوشاً وغير هادف كما يفهم من الآية الكريمة.

ومن الواضح ان آكل الربا يندرج في هذه القائمة أيضاً، وخاصة إذا لم يأخذ المدين بنظر الاعتبار من ناحيته الاقتصادية أو الصحية ونحوها وألزمه بأضعاف مضاعفة من الفائدة، فان ذلك يعني انه لا يشعر بأية مسؤولية اخلاقية تجاه الآخرين وليس له ضمير انساني الأمر الذي يجعله مندرجاً في نفس القائمة المشار اليها.

الأمر الرابع: اننا بمراجعة النص القراني نعرف ان الآية بنفسها تتحدث عن الربا طويلاً. لأنه سبحانه وتعالى يقول: **﴿الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا لا يَقُومُونَ إِلَّا كَمَا يَقُومُ الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾**.

وهذا ينتج منه نتيجة مهمة في حديثنا لأننا قلنا ان أكل الربا أضعافاً مضاعفة لا يكون الا في القرض دون البيع، فيقع السؤال عن الوجه الصحيح في تبرير ذلك بأن قالوا انما البيع مثل الربا.

ويمكن ان نقدم لذلك عدة حلول نذكر أهمها:

الحل الأول: ان قوله تعالى: ان البيع مثل الربا يعني في الحلية والجواز، ويكون المراد ان البيع مثل الربا الذي في القرض كلاهما جائز. وتجيب الآية عليه ان الله تعالى أحل البيع وحرم الربا.

الحل الثاني: ان المقصود بالربا في الآية هو مطلق الربا سواء كان في البيع أو في القرض، وهو المعنى الذي يفهمه الفقهاء عادة، وهذا أنسب من المعنى الأول من ناحية تشبيه الربا بالبيع لأن قسماً منه يشبه البيع على أي حال.

الحل الثالث: اننا يمكن ان ندعي ان المفهوم عرفاً وسوقياً من الربا هو الربا القرضي دون الربا البيعي. وانما الربا في البيع اصطلاح سائر بين المتشرعة باعتبار شيء من المشابهة بين النوعين وهو أخذ الزيادة. والا فمن الناحية المنطقية فان المعاملة البيعية ليست ربا وانما تكون هذه الزيادة مشابهة للربح الاعتيادي في أي بيع. غير ان الشارع الاسلامي حرمها تعبداً وحرمتها غير مربوطة بالربا يعني انها باطلة

سواء كان اسمها ربا أو لم يكن.

وأما قولهم انما البيع مثل الربا فلا يراد بناء على هذا الأساس الا الربا القرضي لأنه كما قلنا هو الربا حقيقة وعرفاً والظاهر دائماً محمول على الحقيقة دون المجاز. كل ما في الأمر ان وجه التشابه بين الربا والبيع من ناحية الجواز في نظرهم مجاز لا حقيقة.

ويمكن ان نفهم التشبيه العكسي من الآية وهو ان المقصود ان الربا مثل البيع وذلك لأنه ينتج نفس نتيجته في نظرهم وهو ربح صاحب المال. وقد أجابت الآية بالتفريق بينهما في الحكم.

وبهذا الفهم سيختلف هذا الوجه عن الوجه الأول المبني على تشبيه البيع بالربا وليس العكس. والله سبحانه أعلم بما ينزل.

وهذا الفهم هو المتعين ظاهراً من الآية الكريمة، وان كان النص بالعكس. إذ ليس المراد بقولهم ﴿إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا﴾ تشبيه البيع بالربا لأنه ينتج تحميل البيع مساوئ الربا، فانما يصح ذلك إذا أرادوا القول: ان البيع حرام أو مرجوح أو معيوب مثل الربا، وانما المراد العكس وهو ان الربا صالح كالبيع، ولا نفرق بينهما في كونهما منشأ للربح.

فان قيل: انهم لا يعتقدون ان الربا مرجوح، قلنا: هذا باعتبار ما هو مرتكز في الأذهان من مرجوحية الربا. والا لما احتاجوا الى هذا الكلام أصلاً، وهذا انما يتم منطقياً مع تشبيه الربا بالبيع دون العكس.

فان قيل: انه لماذا ورد في الآية معكوساً ؟!

قلنا: ان لهذا عدة تبريرات محتملة:

أولاً: انهم يريدون زيادة التهوين من مرجوحية الربا وسوءه، فلو مثلوه بالبيع، لكانت العبارة اعتيادية. وأما لو شبهوا البيع به، لكان هذا مبنياً على الزعم بأن الربا من الصلاح والرجحان بحيث يمكن تمثيل البيع به على ما هو عليه (أي البيع) من الوضوح السوقي والعقلائي.

ثانياً: ان المراد بيان تساويهما تماماً، بحيث في نظرهم لا فرق بين تقديم البيع أو

شبكة ومنتديات جامع الأئمة (ع)

الربا، لأنهما متشابهان تماماً.

ثالثاً: لو تنزلنا عن الوجهين السابقين، جدلاً، كان من التمثيل المعكوس، وهذا لا ضير منه، وقد ورد في القران الكريم واللغة عموماً ذلك. أما وروده في اللغة كقولنا: أدخلت الخاتم في أصبعي وانما ندخل أصبعنا في الخاتم.

وأما وروده في القران الكريم فكقوله[1]: ﴿لَتَنُوءُ بِالْعُصْبَةِ أُولِي الْقُوَّةِ﴾. حيث قال المفسرون[2]: ان المراد ان العصبة أولي القوة تنوء بالمفاتيح وليس العكس. الى غير ذلك من أمثلة الانعكاس.

الأمر الخامس: في الالماع الى ما قلناه في الحل الثالث السابق، من ان الربا في البيع ليس بربا. فان لنا عليه بعض الملاحظات:

الملاحظة الأولى: اننا لو قلنا بكونه رباً، فقد يلزم الربا في الآية بمعنيين مختلفين، وهو خلاف وحدة السياق الظاهرة من كل بيان عرفي. إذ يكون المراد من الربا في الأول القرضي وفي الثاني البيعي.

إذن، فلابد من حمله على معنى واحد. ومن غير المحتمل ان يكون المراد من التعبير الأول هو الربا البيعي، لأنه لا يتضاعف أضعافاً مضاعفة. إذن، يتعين ان يكون المقصود بهما معاً هو الربا القرضي.

وهو المطلوب.

الملاحظة الثانية: انه ورد في السنة الشريفة[3]، تسمية الربا البيعي بالربا. ومن الممكن القول: انه اصطلاح متأخر أو انه مجاراة لتسمية السوق والمتشرعة. وهذا لا يعني ان ما ورد في القرآن الكريم هو ذلك.

كما اننا لم نستفد من الآية الكريمة نفي تسميته بالربا، ليكون مناقضاً لما ورد في السنة الشريفة. كل ما في الأمر ان الربا في الآية مستعمل بما يحصل في القرض فقط.

الملاحظة الثالثة: ورد في القرآن الكريم: وجه الحكمة في تحريم الربا القرضي،

---

[1] [سورة القصص: الآية ٧٦].

[2] [انظر التبيان للشيخ الطوسي: ج ٦. ص ٤٦٠، ج ٨. ص ١٧٦. تفسير ابن كثير: ج ٣. ص ٤١٠].

[3] [الوسائل: ج ١٢. أبواب الربا. الباب ٦].

وهو انه يؤدي الى الاستغلال، وأكل الربح أضعافاً مضاعفة. وهو اجحاف بعامة الناس بكل وضوح. حتى من كان غنياً منهم فضلاً عن غيره وهم الأكثر.

وأما وجه الحكمة في تحريم الربا البيعي، فقد ورد في السنة الشريفة: فعن محمد بن سنان[1] **ان علي بن موسى الرضا عليه السلام، كتب اليه فيما كتب من جواب مسائله: وعلة تحريم الربا لما نهى الله عز وجل عنه، ولما فيه من فساد الأموال. لأن الإنسان إذا اشترى الدرهم بالدرهمين، كان ثمن الدرهم درهماً، وثمن الآخر باطلاً. فبيع الربا وشراءه وكس على كل حال على المشتري والبائع. فحرم الله عز وجل الربا على العباد لعلة فساد الأموال. كما حظر على السفيه ان يدفع اليه ماله لما يتخوف عليه من فساده حتى يؤنس منه رشد**. الى آخر الحديث.

والوكس هو التنقيص على الطرف الآخر والاستيلاء على المقدار الزائد بلا مقابل.

هذا وينبغي الغض عن تفاصيل أحكام الربا من كلا القسمين الا ما قد نحتاجه أحياناً في الفصول الآتية.

---

[1] الوسائل: ج ١٢. أبواب الربا. الباب ١. الحديث ١١.



المال

لا شك ان فكرة المال ليست عقلية أو منطقية، وانما هي اجتماعية وعقلائية تبانى عليها المجتمع لأجل ازجاء حاجاته وتسهيل تبادلاته، ولأجل ان يقل الاجحاف بين المتعاملين الى أكبر قدر ممكن.

ولا نقصد بالمال النقد، بأي قسم من أقسامه، وان كان هذا منه. الا ان فكرته في الحقيقة أوسع من ذلك. إذ ان كل عروض منقول أو غيره، مما له دخل في قضاء حاجة من الحاجات مهما كانت تافهة، يشعر العقلاء، عندئذ ان له مالية بنحو أو بآخر.

فالمالية مفهوم كلي، قد يتحقق في النقد بأي قسم من أقسامه، وقد يتحقق في العروض، وقد يتحقق في الذمة، مع الدين مثلاً. وقد يتحقق في موجودات الطبيعة، كالنبات أو الحيوان الذي لم تمسه يد لامس. على إشكال في هذا الأخير سوف نناقشه بعونه تعالى.

ولا نستطيع ان نرجع القهقري، لنرى موعد أو تاريخ شعور البشرية بالمال أو المالية. ولعل الحاجة الى مثل هذا البحث ليس له فائدة عملية غير مجرد الاطلاع.

فقد يأتي الى الذهن: ان الشعور بالمالية لا ينسجم مع بيع المقايضة الذي كان ساري المفعول آلافاً من السنين. إذ لو كانوا يشعرون بها لجعلوا شيئاً يمثلها كالنقد الذي جعله المجتمع في العصور الأخيرة.

إذن فالشعور بالمالية مواكب نسبياً مع جعل النقد وليس قبله.

إلا انه يمكن النقاش في ذلك ببعض الوجوه:

أولاً: اننا سنعرف ان الشعور بالمالية ناتج عن الشعور بالحاجة، ولا شك ان هذا الشعور كان موجوداً يومئذ: إذن فالشعور بالمالية كان موجوداً، مهما كان غامضاً.

ثانياً: لو كان الشعور الاجتماعي بالمالية منعدماً لما تحدد مقدار التبادل في المقايضة، مع العلم انه لا شك ان التسالم عندهم على بيع مقادير محددة، ولو نسبياً، وهذا يعني الشعور بالمالية ولو نسبياً. نعم، لا شك ان الوضوح التام للمالية، وسد الباب أمام التلاعب المحتمل لم يوجد الا بعد صدور أو قل: عند صدور النقد. بمعنى ان من عرض فكرة النقد، لا شك انه كان شاعراً بالمالية.

غير ان صدور النقد وتداوله في المجتمع ليس بالعهد القريب، بل لعله سابق جداً الى عدة آلاف من السنين. حيث وجد النقد في بعض صوره عند الفراعنة، كما قلنا في فصل سابق، وفي الصين والهند. وكان في صدر الاسلام موجوداً بكل تأكيد، بل قبل ولادة المسيح عليه السلام بكل تأكيد أيضاً.

والمهم ان هذا كله لمجرد الاطلاع وليس له أثر فقهي أو قانوني أو اجتماعي عادة.

وانما الأهم هو ان نتعرض الى ما ينفعنا في المقام ضمن عدة جهات:

الجهة الأولى: في سبب حصول المالية للأشياء.

وما قيل أو يمكن ان يقال من الوجوه في ذلك عدة وجوه:

الوجه الأول: الندرة النسبية، وهو الوجه الأشهر بين الاقتصاديين على المستوى الرأسمالي.

فكلما كان العروض أكثر توفراً، كان أقل ثمناً، وكلما أصبح أقل زاد ثمنه. فالقلة والغلاء، وكذلك الكثرة والرخص يتناسبان تناسباً طردياً.

وهذا صحيح نسبياً في السوق الحرة عن التدخل الحكومي، أو قل السوق الرأسمالية. غير اننا إذا تسبناه الى بعض الوجوه الآتية، لم نجده هو الأساسي.

فمثلاً: إذا نسبناه للرغبة أو للطلب، وهما وجهان آتيان، وجدنا ان قلة التوفر قد تقترن بقلة الرغبة أو بقلة الطلب فلا توجب فرقاً في الزيادة، كما ان الكثرة في

شبكة ومنتديات جامع الأئمة (ع)

العرض قد تقترن بالكثرة بالرغبة أو الطلب، فلا توجب فرقاً في نقيصة الثمن.

كما ان الشيء قد ينقص توفره قليلاً. الا ان ثمنه يصعد كثيراً نتيجة لزيادة الرغبة أو الطلب، بشكل غير معهود وهكذا.

إذن، فالندرة النسبية، ليست هي السبب الأساسي في زيادة الثمن وقلته، ولكنها تكون جزء السبب في كثير من الأحيان. وسيأتي ما يزيد هذه الجهة وضوحاً.

الوجه الثاني: العمل البشري، وهو ما قرره الماركسيون في اقتصادهم من زاوية: ان خامات الطبيعة، حال وجودها الطبيعي تبدو تافهة وغير ذات قيمة، وانما تبدأ القيمة أو المالية، من حين حصول العمل البشري عليها وتجسده فيها كقطع الأشجار واستخراج المعادن وغير ذلك كثير. عندئذ يكون للمادة الخام شكل من أشكال المالية. ورتبوا في ذلك نتائج معينة في فلسفتهم (المادية التاريخية) لا حاجة الآن الى الدخول في تفاصيلها. بعد ان ناقشناها بكل تفصيل في كتابنا (اليوم الموعود بين الفكر المادي والديني)[1].

الا ان هذا وحده أعني العمل البشري غير كاف، في تفسير وجود المالية لعدة مناقشات:

المناقشة الأولى: اننا لو اقتصرنا على هذا المقدار لصعب علينا تعيين مقدار المالية التي حصلت له. فان مجرد كونه مالاً لا يعني اننا نعرف مقدارها. أو قل: ان العمل لا يمكنه ان يعين مقدارها.

والماركسية تجيب عن ذلك عادة: ان عمل اليوم للعامل الواحد، يأخذ منه من القوة البدنية ما يعوضه بوجبات اليوم الواحد. فيكون لما يخرجه خلال اليوم الواحد، ذو قيمة كقيمة ما يأكله في اليوم الواحد.

وهذا واضح الفساد جداً، لوضوح ان الناس يختلفون في مقادير ونوعيات طعامهم من ناحية وفي مقادير ساعات عملهم ومقدار نشاطهم وخبراتهم من ناحية أخرى. وقد بحثنا ذلك مفصلاً في الكتاب المشار اليه فراجع.

المناقشة الثانية: اننا لو نسبنا هذا الوجه الى بعض الوجوه الآتية كالرغبة أو

---

[1] [انظر مناقشة القيمة الزائدة: ص ٢٤٦ وما بعدها].

الطلب، وجدنا ان الرغبة قد تكون موجودة فيما لم يحصل عليه عمل كالسمك في النهر أوالحيوانات في الصحراء. وهذا يعني ان تلك الأمور ذات مالية خلافاً لما قالوه.

فان ضممنا الحاجة اليه، وهو وجه آخر من أسباب المالية، كان الأمر واضحاً. إذ لاشك ان البشرية تحتاج الى هذه الخامات حاجة شديدة، ويكفي إيضاحاً لذلك اننا نفترضها قد زالت من الوجود، فلا تستطيع البشرية ان تحيا بعدها الا أياماً معدودات.

إذن، فقول الماركسيين ان خامات الطبيعة ذات وجود تافه وغير ملفت للنظر، كلام تافه وغير ملفت للنظر.

المناقشة الثالثة: اننا لو نسبنا هذا الوجه الى الوجه الأول وهو الندرة النسبية، لوجدنا ان الشيء مع حصول ندرته النسبية ترتفع قيمته بدون ان يكون عمل جديد قد أضيف اليه.

وكذلك لو نسبناه للرغبة، من زاوية زيادتها فيما هو متوفر في السوق نسبياً، فانها تقضي زيادة القيمة من دون حصول أي زيادة في العمل.

المناقشة الرابعة: ما ذكره بعض أساتذتنا بإيضاح منا[1]:

انه لو كان العمل هو الأساس، كانت بعض الأمور رخيصة جداً، مع اننا نجدها غالية والحرص عليها شديداً، وكان يمثل برسالة كتبها جد الإنسان مثلاً. فانها غالية في نظره ومحترمة جداً. بالرغم من ان العمل فيها ضئيل جداً لا تعدوا ان تكون كتابة صفحة واحدة أو عدة أسطر.

وهذا يشمل الكتب المخطوطة واللوحات القديمة. فان أقيامها أضعاف ما بذل فيها من عمل. يكفي في ذلك ان نرى بوضوح ان قيمتها يوم كتبت كانت أرخص بكثير من قيمتها اليوم. بدون حصول أي عمل جديد عليها.

أقول: وهذا شكل من أشكال نسبة الرغبة كسبب في زيادة القيمة الى العمل كسبب لها. فان الرغبة هنا مؤثرة دون العمل.

الوجه الثالث: من أسباب حصول المالية أو القيمة. (الطلب) وهو الوجه

---

[1] [اقتصادنا: ص ١٥١ وما بعدها].

شبكة ومنتديات جامع الأئمة (ع)

التقليدي في علم الاقتصاد حيث قيل: إذا زاد الطلب زاد الثمن. يعني ان زيادة الطلب تتناسب تناسباً طردياً مع زيادة الثمن، وبالعكس.

والمقصود بالطلب كثرة الذين يبحثون عن المادة في السوق ويطلبونها.

وهذا الوجه، ان أرجعناه الى الحاجة أو الى الرغبة التي هي من بعض الوجوه الآتية، فهو ليس وجهاً مستقلاً عنها. وانما يكون مندرجاً فيها. ولا يمكن ان تكون مندرجة فيه، لأن الحاجة والرغبة هي السبب في الطلب، لوضوح ان الإنسان قلما يطلب ما لا يحتاجه. والنظر الى السبب، وهو الرغبة أو الحاجة أولى من النظر الى المسبب وهو الطلب. لأنها سبب أعمق على أي حال.

وان نظرنا الى الطلب كسبب مستقل، وهو غير مستقل على أي حال، فينبغي ان ننسبه الى الندرة النسبية، كما نسبنا الندرة اليه. لوضوح ان زيادة الطلب مع زيادة التوفر لاينتج ارتفاعاً في القيمة، ولا ان قلة الطلب مع قلة التوفر منتج لانخفاضها.

ومن هنا اعترف جملة من الاقتصاديين: بأن كلاً من الندرة النسبية والطلب معاً مؤثران في زيادة القيمة، وليس أحدهما بحياله.

وجوابه عندئذ ينحصر في ان الطلب ناتج لا محالة من الحاجة أو الرغبة، فلابد من النظر الى سببه ولا يكون هو الأساسي.

ولا يوجد شخص يتصرف تصرفاً معقولاً يشتري ما لا يحتاجه أصلاً. الا إذا كان سفيهاً تماماً.

وأما الندرة النسبية فلو عزلنا الحاجة والرغبة عنها، لم يكن لها أثر في القيمة أو زيادتها أو نقصها، لأن معناه: ان ما لا يحتاجه الناس اطلاقاً هل له قيمة او لا. ومن الواضح الجواب بالنفي، سواء كان ذلك نادراً أو متوفراً.

الوجه الرابع: من أسباب القيمة: الحاجة.

فكلما ازدادت الحاجة الى الشيء ازدادت قيمته، وكلما قلت الحاجة قلت القيمة.

وهذا لا يفرق فيه بين حاجة المجتمع وحاجة الفرد. فكما ان الحاجة لدى الناس الكثيرين ترفع من قيمة الشيء. كذلك الحاجة لدى الفرد. بمعنى ان يكون لديه

استعداد نفسي لبذل المال أكثر تجاه ما يحتاجه.

وفي الواقع ان هذا سار أيضاً في الحاجة لدى الكثيرين. لأن الكثيرين يكونون على استعداد لبذل المال الأكثر، مما يسبب زيادة القيمة.

ومن الطريف اننا نلاحظ هنا: ان المقصود من الحاجة، هو الحاجة الى الحصول على الشيء، وأما الثمن فتكون الحاجة متوجهة الى زيادة بذله. ومن هنا نجد انه بينما تزداد قيمة العروض تقل قيمة النقد. او قل تختلف القيمة النسبية بين النقد والعروض أو بين العروضين في بيع المقايضة.

والحاجة تكون سبباً للطلب، وزيادتها تكون سبباً لزيادته ونقصها سبب لنقصه. وهذا هو الذي يفضلها عليه كسبب للتأثير في المالية.

أما نسبتها الى الندرة النسبية وغيرها مما سبق، فهو نفسه الحديث عن الطلب، لأن الطلب يزداد عادة كلما زادت الحاجة.

إلا ان هذا السبب مع ذلك، لا يخلو من مناقشة:

أولاً: ان هذا الوجه يفترض فيه ما هو معتاد من زيادة الطلب مع زيادة الحاجة. الا ان هذا ليس دائمياً إذ كثيراً ما يطوي الفرد حاجته في داخله ويسكت ولا يبحث عن السلعة أصلاً، أو يبحث عنها قليلاً وبشكل متثاقل لا يمثل مقدار حاجته.

وذلك لأسباب عديدة، كعدم التعرف على طرقات البلد. أو المانع الصحي أو القصور العقلي أو التقدم في العمر. أو بعض درجات الزهد. الى غير ذلك. وفي مثل ذلك أعني حين يطوى الفرد حاجته في داخل نفسه ويتحمل صعوبتها. لا يكون لها عندئذ أي مردود اقتصادي بالمرة.

واذا كان السبب من هذه الأسباب المشار اليها، قليلاً، فان مجموعها ليس بالقليل.

غير ان هذا لا ينافي اننا حين نتحدث عن الطبيعة العامة للبشر نجد ان الطلب يزداد بزيادة الحاجة بلا إشكال. ومعه لا تكون هذه المناقشة قوية ضد هذا السبب.

ثانياً: ان الإنسان كثيراً ما يطلب أشياء ليست في حاجته. لا بمعنى ان الحاجة منعدمة بالمرة. بل بمعنى ضآلتها وتفاهتها عقلائياً واجتماعياً، الى حد قد تثير الدهشة

منتديات جامع الأئمة (ع)

أو السخرية. وأستطيع القول ان أمثال ذلك في عصورنا الحاضرة بين الناس كثير جداً.

ومعه فمن المستطاع القول بعد اخراج أمثال هذه الحاجات عن كونها حاجات واقعية، كما هو الواقع، فمعنى ذلك ان الطلب قد يكون بدون حاجة. ومثل هذا الطلب يؤثر في زيادة القيمة بدون ان يكون وراءه شيء من الحاجة. وسيأتي في الوجه الآتي زيادة إيضاح عن ذلك.

الوجه الخامس: من أسباب القيمة (الرغبة).

فكلما ازدادت الرغبة ازدادت القيمة وبالعكس. ويأتي فيها ما قلناه في (الحاجة) من الحاجة الاجتماعية والحاجة الفردية. فان الرغبة كذلك. وكذلك ما قلناه من ان الحاجة الى الحصول على العروض: هي حاجة للتنازل عن المال. وكذلك الرغبة.

الا ان الرغبة تحتوي على نقطة قوة عن الحاجة بالنسبة الى الطلب. فانها واقعة وسطاً بين الحاجة والطلب. بمعنى ان علتها الحاجة ومعلولها الطلب.

فإذا نسبناها الى الحاجة، وجدنا ان كل رغبة ناشئة من حاجة بالدقة، الا انه ليس ضرورياً ان تكون كل حاجة منتجة للرغبة كما سبق.

فإذا أزدنا على ذلك ما قلناه من كون بعض الحاجات باعثة على السخرية، فتكون ملحقة بالعدم عقلائياً. استطعنا القول عندئذ: انه ليس كل رغبة مع حاجة وليست كل حاجة مع رغبة. ولكن المهم سوقياً، هو وجود الرغبة لأنها سبب الطلب دون الحاجة التي لا ترافقها رغبة.

وأما إذا نسبنا الرغبة الى الطلب، وجدناهما متساويان أو متوازيان دائماً أو عادة، فكل رغبة تنتج طلباً، لأن الرغبة انما هي في الحصول على الشيء ومن ثم الرغبة في الطلب نفسه. فإذا لم يطلب الفرد فمعناه انه قد أعرض عن رغبته.

فكل رغبة تنتج طلباً، وكذلك كل طلب، فهو ناتج من رغبة. وفي ذلك نقطة القوة في هذا الوجه وهو الرغبة عن الوجه السابق وهو الحاجة.

وقد يخطر في الذهن: انه بعد ان عرفنا ان الرغبة والطلب متساوقان، فلماذا

نتحدث عن الرغبة لا عن الطلب. وقد اعتبر المشهور بين الاقتصاديين ان السبب للقيمة هو الطلب.

وجوابه: ينحصر في ان الرغبة هي الأسبق والطلب هو المتأخر في الرتبة، بمعنى انها سبب له، والحديث عن السبب حديث عن المسبب.

على انهما مهما كانا متساويين، فان الرغبة تعبر عن جانب نفسي والطلب يعبر عن جانب خارجي أو عن تصرف واقعي. ومن المعلوم ان الجانب النفسي مضافاً الى كونه هو المنشأ للفعل الخارجي، فانه هو الذي يجعل الفرد على استعداد ان يبذل المال الأكثر في الحصول على المرغوب. فكلما ازدادت الرغبة ازداد هذا الاستعداد، وكلما قَلّتْ قل الاستعداد. وهذا المعنى لو لاحظناه بشكل اجتماعي عام هو الذي يكون مؤثراً حقيقياً في القيمة.

غير ان الجهة النفسية، وحدها لا معنى لتأثيرها الا بالمقدار الذي تعبر به عن نفسها في الفعل الخارجي وهو الطلب. وقلنا ان الطلب متساوق مع الرغبة بمعنى ان هذه الجهة النفسية ملازمة عادة مع الطلب.

نعم تبقى فكرة نسبتها الى الندرة النسبية. وحيث انها مساوقة مع الطلب، فيكون الحديث عليه، كما سبق حديثاً عنه بعينه.

وما ذكرناه من الإشكال هناك يمكن ان يناقش بوجهين:

الوجه الأول: ان المهم ان نلحظ الرغبة المساوقة للطلب، كسبب للقيمة، بغض النظر عن الندرة النسبية.

الوجه الثاني: اننا ينبغي ان لا نلحظ الرغبة والندرة كسببين مستقلين، بل السبب هو المحصلة في النسبة بينهما.

فلو زاد العرض والرغبة معاً، بقيت النسبة محفوظة، فلم يحصل السبب لنقص القيمة. واذا قل العرض والرغبة بقيت النسبة هي هي، ولم يحصل السبب لزيادة القيمة.

وانما السبب في اختلاف القيمة هي الاختلاف في هذه النسبة. وذلك يحدث حين يبقى أحدهما ثابتاً والآخر متغيراً. أو ان يتحرك أحدهما بأسرع مما يتحرك

مكتبة ومخطوطات جامع الأئمة (ع)

الآخر، فيكون سبباً في تغير النسبة، فيكون سبباً في اختلاف القيمة. وإذا كان مراد من يقول بأن السبب في اختلاف القيمة هو الرغبة والندرة أو الطلب والندرة معاً هو ذلك، فهو لا يعدو الصواب.

غير اننا توصلنا الى ان للجانب النفسي تأثيراً عميقاً في تغير القيمة أو المالية. وهذا الجانب النفسي مما يؤثر عليه العلم ببعض الأمور لا محالة على ما سوف نوضح.

فانه في حدود ما ذكرناه، فان الجانب النفسي للمشتري مع زيادة الرغبة هو ان يبذل مقداراً أقل من المال ويقبض مقداراً أكثر من البضاعة. والجانب النفسي للبائع عندما يلاحظ رغبة المشتري هو ان يستغل هذه الرغبة فلا يعطي له المتاع الا ببذل مقدار أكبر من المال .

وهذا هو السوق الاعتيادية الموجودة في الأغلب. الا ان لهذه الحالة استثناءات:

منها: ما إذا كان البائع راغباً بالبيع أكثر من رغبة المشتري بالشراء ،فان الأمر يكون بالعكس مع علم المشتري بهذه الرغبة لدى البائع، الأمر الذي يدعو البائع لبيع عروضه بأقل مقدار من الثمن.

ومنها: صورة الجهل بقوة الرغبة عند الآخر. فيأخذ الأمر اعتيادياً ولا يخطر في باله زيادة القيمة.

وهذا الجانب النفسي هو الباعث على ما قيل: من ان من مصلحة البائع هو ببيع أقل مقدار ممكن بأكبر ثمن ممكن ومن مصلحة المشتري هو أخذ أكثر مقدار ممكن بأقل ثمن ممكن.

وهذا الجانب هو الذي يبعث الناس على الاحتيال في المعاملات بمختلف الأساليب فانه من جنس الشهوات النفسية. والشهوة لا عقل لها، بل تريد الاعراب عن نفسها بكل صورة. فقد تبرز في صورة الغش أو في صورة الغبن أو الربا أو التدليس أو غيرها من صور الاسترباح غير النظيف.

فلو لم يكن هذا الجانب موجوداً أو كان خفيف التأثير كان الأمر أهون بكثير.

نذكر منه جانبين:

الجانب الأول: ان البائع إذا كان مشفقاً على المشتري، بحيث لا يريد ان يستغل رغبته في زيادة الثمن بكل حال. كما لو كان صديقه أو أخوه في الدين أو نحو ذلك. فان الموقف وان اقتضى الزيادة في الثمن سوقياً، الا ان الجانب النفسي لا يساعد على ذلك. فيبقى الثمن محفوظاً على مستواه.

الجانب الآخر: إدراك الإنسان انه لو استغل كل جهوده في استغلال الإنسان الآخر، لأصبح هو المتحمل للضرر أيضاً، لأنه قد يستغله الآخرون كما هو يستغلهم. ومن هنا كان اللازم تنازل كل طرف عن بعض مصلحته وتطرّف شهواته، للالتقاء في منتصف الطريق، بحيث لا يكون أياً منهما قد ألقى اجحافاً كبيراً على الشخص الآخر. ومن هنا جاء التعامل والتراضي على المعاملة. قال تعالى [1]: **﴿لا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُم﴾**.

وأما إذا أدرك الإنسان انه اذا استغل الآخرين، فانه سيكون في مأمن من استغلالهم له وايذائهم إياه. فانه من الناحية النفسية سوف يزداد سوءاً في الاستغلال ما لم يكن متصفاً بنفس طاهرة وقلب نظيف.

وهذا هو الشأن الذي سار عليه الاستعمار، بل كل أشكال الاستغلال الرأسمالي. وهو النقطة الرئيسية للضعف في هذه الفلسفة الاقتصادية.

ملحوظة: اننا بعد أن عرفنا السبب في زيادة القيمة وقلتها سوقياً، وهو النسبة بين الندرة النسبية والرغبة النفسية المنتجة للطلب.

ينبغي أن نعرف السبب في أصل حصول المالية أساساً، بغض النظر عن ارتفاعها وانخفاضها.

ونحن ان غضضنا النظر عن هذا الارتفاع والانخفاض، فمعناه اننا غضضنا عن الندرة النسبية، وقصرناه على الرغبة المنتجة للطلب وهي في الواقع السبب لحصول أصل المالية، كما كانت هي السبب في تحركها زيادة ونقيصة.

فالرغبة الناتجة عن الحاجة أو عن غيرها بخامات الطبيعة، هي التي تجعلها

---

[1] [سورة النساء: الآية ٢٩].

شبكة ومنتديات جامع الائمة (ع)

ذات أهمية في نظر البشر، ومن ثم ذات قيمة وليست تافهة كما قالت الماركسية، كما ان العمل ليس له دخل في ايجاد المالية، وانما له دخل في إمكان الاستفادة من المال، إذ مع وجوده في موطنه الطبيعي قد يتعذر غالباً الاستفادة منه. وليس ذلك دائمياً أيضاً كما سنشير.

وهذه الرغبة، هي التي تنتج الطلب والطلب هنا هو العمل على حيازة هذه الحاجات ونقلها من مواطنها الطبيعية. فان الطلب هو البحث عن المواد، فان كانت المواد في السوق طلبناها من السوق، وان كانت في الطبيعة طلبناها من الطبيعة.

وكما قلنا هناك، فان الرغبة هي السبب والطلب هو المسبب، ولا يوجد الطلب بدون رغبة، والنظر الى السبب أولى، وان كان كلاهما متساوقان عادة.

وفي الموارد التي يمكن أو يراد فيها استغلال الطبيعة بدون حيازة أو قطع أو فصل كما في التنزه في الصحارى أو الغابات أوالأنهار أو التدفئ بالطاقة الشمسية أو أكل الثمرة وهي على شجرتها. فان الطلب يعني قصد هذه الأماكن للاستفادة منها.

وقد يخطر في البال انها مجانية وليس لها قيمة. إذن، فالمهم هو العمل البشري على الحيازة لتتخذ قيمتها.

وجوابه: انها وان كانت مجانية عملياً، الا انها ذات قيمة. فلو أدفأنا شخص بمقدار دفئ الشمس لاستحق علينا المال طبعاً وهذا معناه تحقق المالية في أصل الطبيعة. نعم، لا يمكن ان يستفاد منها في غير مواطنها الطبيعية ولا يمكن تسويقها الا بالعمل وهذا شيء آخر غير معنى الحصول على المالية.

فهذا هو الكلام في الجهة الأولى من هذا الفصل في تبرير حصول المالية للأشياء وانخفاضها وارتفاعها.

الجهة الثانية: فيما يمثل المالية سوقياً وعقلائياً.

فاننا عرفنا في هذا الفصل ان المالية معنى مفهومي أو كلي قد ينطبق على ما في الخارج، وقد ينطبق على ما في الذمة. وإذا بقي هذا المعنى على كليته. لا يمكن الاستفادة منه سوقياً.

إذن، فلابد من ايجاد شيء يكون هو الممثل الرئيسي للمالية، لكي يكون هو

المحك والمعيار في مالية سائر الأشياء.

وقد اتفق العقلاء في العالم كله، على حصر هذا المعنى وتعيينه في الذهب. ولا يهمنا البحث عن السبب في هذا التعيين لأنه لا دخل له اقتصادياً على الاطلاق. وان كان المظنون ان أهميته الجمالية في نظرهم وندرته النسبية في أسواقهم وعدم قابليته للصدأ على ما قيل، هي التي حدت بهم الى هذا التعيين. مع الاعراض عن أمور نادرة جداً الى حد قد يصعب قياس الأشياء بها كبعض الأحجار الكريمة.

وليست الفضة محكاً للمالية، وان صاغوها على شكل عملة تاريخية وخلال قرون طويلة. بل بقيت على أي حال منوطة بالذهب في تقييمها كسائر الأشياء.

والذهب هو المحك بصفته ذهباً بعد تصفيته على شكل سبائك، سواء حصل على شكل نقود أم لا. ولا نعلم ما إذا كانت قيمة النقود الذهبية أغلى من قيمة وزنها ذهباً، بمقدار يزيد على أجور عملها كنقد. بل المظنون عدم كونها كذلك.

هذا مضافاً الى اننا يجب ان نلاحظ ان الذهب الذي كان منظوراً لأفراد المجتمع ومتداولاً بينهم هو النقد والحلي، ولم يكن للسبائك وجود منظور بشكل عام. وحيث كانت النقود هي الممثل الأصلي للمالية، إذن، فالمحك عندهم هو الدنانير الذهبية، لا الذهب بذاته. وان كان هذا لا يخلو من تسامح من قبلهم على أي حال.

والصحيح هو اعتبار الذهب بذاته، والدنانير انما تكتسب قيمتها بصفتها مصداقاً له. وإذا انعدم تداول الدنانير الذهبية، كان الذهب هو المحك أيضاً. وليس للدنانير دخل في ذلك أصلاً. وهذا هو الشعور العقلائي العام في المجتمع الأوسع من تلك التي تستعمل الدنانير الذهبية، بحيث تشملها وغيرها. ويكون لها الحكم الأصلي والرأي الأساسي، بل انهم لم يختاروا الذهب كمادة لصنع الدنانير الا من أجل ذلك.

ومالية الذهب، كما هو في مالية النقد لدينا، يعني النظر اليه واليهما كمال خالص أو تجريدي، ليمثل مفهوم المالية الكلي تمثيلاً تاماً. ومعنى ذلك غض النظر، في هذه المرحلة، عن خصوصيته وأوصافه من حجمه ولونه ونحوها.

شبكة ومنتديات جامع الأئمة (ع)

ويتضح ذاك في النقود المتداولة حالياً، فاننا نتداولها، بصفتها مالاً تجريدياً، لا بصفتها الخاصة، من معدنها وكتاباتها وحجمها. بدليل على انها لو كانت بحجم آخر أو أي صفة أخرى لكانت تمثل نفس المقدار من المالية، على الفرض.

وقد تفتق الذهن البشري أولاً عن صناعة النقد من الذهب نفسه ليكون هو المحك المباشر لقيمة الأشياء.

الا انه بالتدريج ثبت وجود بعض نقاط الضعف فيها:

أولاً: ثقل وزنه بصفته معدناً وخاصة إذا تزايد العدد.

ثانياً: صعوبة عده مع الحاجة الى الكثرة.

ثالثاً: عدم إمكان اصدار نقود ضخمة تمثل قيمة مالية عالية، لأنها سوف تكون سمجة جداً بالذوق العام كما هو واضح.

رابعاً: ان أغلب أشكال الدنانير الذهبية التي كانت متداولة مغشوشة ومخلوطة بغيرها من المعادن، بشكل قد يكون مضبوطاً وقد لا يكون. ونحن بالتالي لا نكون قد تداولنا الذهب بذاته أو بكامله ثمناً للأشياء.

وصناعة الدنانير الخالصة لم يكن ممكناً عملياً، لصعوبة السيطرة على الصانعين، يومئذ، مضافاً الى ان الذهب بنفسه مادة قليلة الصلابة بالنسبة الى غيره من المعادن، فقد يكون ذاك سبباً لاعوجاج النقود أو انمحاء كتاباتها، الأمر الذي يسقطها عن التداول، مما احتاج الى اضافة معادن أخرى وخلطها معها.

فلهذه الأسباب ونحوها تفتق الذهن البشري عن صناعة نقود من مواد أخف ثقلاً كالورق والقصدير، ونحوه ليمكن بها تلافي جميع نقاط الضعف السابقة بما فيها إمكان اصدار عملات ذات قيمة عالية، وان كانت خفيفة وصغيرة نسبياً في حجمها الظاهري.

الا ان هذا الاسلوب اصطدم بإشكال جديد، وهو ان هذه المواد انما ترجع ماليتها الى الذهب، كسائر الأشياء، فهل يحدد قيمتها بقيمة مادتها أو بشكل آخر. وكيف تختلف قيمتها عن قيمة مادتها؟

وهذا ما حصل!

فقد سكّت الحكومات النقود الورقية والمعدنية، واختلفت قيمتها عن أقيام موادها، وهي دائماً أكثر منها، ولا يمكن ان تكون أقل بأي حال.

وأما الوجه التحليلي أو الفني في هذه الخطوة، فهو ان الحكومات عند اصدار هذه العملات تتعهد بابدالها ذهباً إذا أراد أي فرد مالك لها الابدال. وبهذا اكتسبت النقود قيمة مالية تملك فكرة مالية الذهب تماماً.

ولكن عدداً من الحكومات وجدت ان هذا الاستمرار بهذا التعهد يعني سحب كثير من الذهب من المصارف الأمر الذي يضر باقتصادياتها العامة. فاصدرت القوانين المانعة من هذا التبديل.

ومن هنا بقيت قيمتها نفسها. ولكنها ممنوعة من التبديل بالذهب. وبالرغم من وجود بعض الإشكالات على هذا الاسلوب، الا انه أصبح واقعاً في كل دول العالم، لابد من التسليم بوجوده.

فمن هذه الإشكالات:

أولاً: ان هذا التعهد لا يعني اعطاء قيمة حقيقية للمادة، بعد ان كانت قيمتها (الجعلية) أكثر من قيمتها الواقعية، التي هي قيمة مادتها. فلو لم يكن للفرد (غطاء) من ممتلكاته ما يساوي نقوده، وبالتالي ما يساوي الذهب الذي ينبغي ان يقبضه من المصرف، لم يكن بإزاء النقد أي مقابل.

ثانياً: السؤال عن المقدار الذي يقوم التعهد باعطائه من الذهب. فانه ليس مقداراً محدداً، وانما هو تابع لقيمة الذهب بالأسواق العالمية وهذا يعني ان قيمة العملة مجهولة عملياً وغير محددة في الواقع.

ثالثاً: ان هذا الاسلوب يعني من ناحية: تحديد سعر الدينار بالذهب. لأنه انما اكتسب المالية به. ولكنه من ناحية أخرى: فان سعر الذهب محدد بسعر الدينار. وإذا اعتمد أحدهما على الآخر كان معناه عدم التحديد كما قلنا في الايراد السابق. ولكن بشكل أكثر وضوحاً.

والسر فيه: هو حصول ما يشبه الدور في المنطق، والدور مستحيل. فلو فسرنا العين بحاسة البصر وفسرنا حاسة البصر بالعين، لم نرجع الى محصل عند من يجهلها تماماً.

والنسبة الى الدينار، لو لم يكن معتمداً على قيمته في الأسواق العالمية ومنسوباً اليها، لكان اعتماد أحد القيمتين: للذهب والدينار على بعضهما منتجاً: اننا لا نرجع الى نتيجة وتحديد لأي منهما.

رابعاً: انه بعد الغاء هذا التعهد بالتبديل، ماذا يبقى من القيمة الجعلية أو الاعتيادية للنقود؟ سوف لن يكون لها أي أثر حقيقي سوى حفظ الظاهر في السوق. يعني القدرة على تقييم نسبة بعض البضائع الى بعض.

وهو تقييم مجازي لا محالة، لأن النقد لا يقوم بقيمة مادته، ولا تعهد فيه على التبديل بالذهب. إذن، فهو لدى التدقيق لا قيمة له.

خذ اليك مثلاً: لو أصدرت إحدى الحكومات أو المصارف النقد ذهبياً ولكن بأكثر من قيمة مادته مرتين مثلاً. فماذا الذي يبرر ان ندفع بإزائه كيلوين من الحنطة بعد ان كانت مادته لا تساعد الا على كيلو واحد مثلاً، انه سوف يكون بلا مقابل تماماً.

ومن المعلوم ان القيمة الاعتيادية للدينار أضعاف قيمة مادته بألف مرة أو أكثر. فما الذي سوف يقابل هذا الفرق؟

وبالرغم من هذه الإشكالات، فمن الناحية التطبيقية استطاعت النقود ان تحفظ أسعار المواد وتسهل التبادل في السوق وتمنع الاجحاف الموجود في المقايضة، تماماً كما كان الدينار الذهبي يفعله، والمجتمع لا يريد أكثر من ذلك، ولتذهب هذه الإشكالات الى الجحيم !!.

هذا مضافاً الى إشكال آخر، منطلق من ناحية فقهية، يتضمن المناقشة في حجية التداول بهذا النقود.

وذلك: ان الأصل في المالية هو الموجودات الطبيعية، بما فيها الذهب، وهذا يكون بالمقايضة بين العروض بما فيها الذهب أيضاً الذي هو الأساس في مالياتها.

ومعه فالانتقال الى اسلوب استعمال النقد يحتاج في حجيته الفقهية الى أحد أمرين:

الأمر الأول: ان يكون النقد بنفس قيمة مادته، كما هو الحال في الدينار

الذهبي. وهذا يرجع بفكرته المنطقية الى المقايضة بالذهب لا أكثر ولا أقل.

الأمر الثاني: انه ان لم يتوفر الأمر الأول، وكان النقد أعلى قيمة من مادته، فتداوله يشكل سيرة عقلائية، وهذه السيرة تحتاج الى اقرارها من قبل المعصومين عليهم السلام لتكون حجة. وهذا متوقف على ارتقاء هذه السيرة الى عصر المعصومين عليهم السلام، لتكون تحت نظرهم واقرارهم. وأما إذا كانت سيرة متأخرة فلا تكون حجة. كسائر أشكال السيرة، كما هو مبرهن عليه في علم الأصول.

ونحن وجداناً لا نعلم بوجود هذه السيرة في عصر المعصومين عليهم السلام لنعلم باقرارها. لأننا لا نعلم ما اذا كانت النقود في عصرهم ذات قيمة أكثر من مادتها أو بمقدارها. واذا لم تتم السيرة عليه لم يكن في التداول بها حجية.

ولا يمكن ان يكون ذلك مشمولاً للعمومات، لفرض ان القيمة الجعلية أكثر من الحقيقة بكثير. فتكون اجحافاً وأكلاً للمال بالباطل بدلاً ان تكون تجارة عن تراض. فتأمل.

وتجريد السيرة التي كانت متحققة يومئذ عن الخصوصية، لتشمل كل أشكال النقد، حتى ما كانت قيمته أكثر من مادته، غير ممكن. لأن السيرة دليل لبي يقتصر فيه على القدر المتيقن.

غير اننا يمكن من ان نرجع الى عمومات أوسع مما أشرنا إليه، مثل قوله[1]: **ألزموهم بما ألزموا به أنفسهم**. أو قوله[2]: **دعوا الناس على غفلاتهم**. أو قوله[3]: **كلموا الناس على قدر عقولهم**. الشامل للأفعال أيضاً والتعامل بنحو من أنحاء التوسع والتجريد. وتمام الكلام في الفقه.

الجهة الثالثة: في شمول حكم الصرف فقهياً للدنانير.

الصرف هو بيع الأثمان بالأثمان، ويراد بها الذهب والفضة. وفيه شرطان أساسيان:

---

[1] [التهذيب للشيخ الطوسي: ج ٤ ص ٣٢٢. الاستبصار: ج ٤ ص ١٤٨].

[2] [مستدرك الوسائل: ج ٢. ص ٤٧٠].

[3] [الكافي: ج ١. كتاب العقل والجهل. الحديث ١٥].

شبكة ومنتديات جامع الائمة (ع)

أحدهما: تساوي الكميتين إذا كان ذهباً بذهب أو فضة بفضة. خروجاً عن حصول الربا البيعي فيها عند التفاضل.

ثانيها: التقابض في المجلس بمعنى ان يحضر كل من المتعاملين ما لديه ويدفعه فوراً قبل التفرق.

فهل يشمل هذان الحكمان نقودنا المتداولة، مما تحدثنا عنه من ذوي القيمة الجعلية في أي دولة من الدول أم لا ؟

قسم بعض أساتذتنا[1] ذلك الى عدة أقسام:

القسم الأول: سماه بالاوراق النائبة عن الذهب. وهي التي تمثل جزءاً من رصيد ذهبي موجود فعلاً في خزائن الجهة التي تصدر تلك الأوراق النائبة.

القسم الثاني: النقود الورقية التي تمثل تعهداً من الجهة المصدرة لتلك الأوراق بصرف قيمتها ذهباً عند الطلب.

القسم الثالث: نفس القسم السابق مع تفسيره بمعنى اشتغال ذمة تلك الجهة بقيمة الورقة من الذهب.

القسم الرابع: نفس القسم الثاني بعد إسقاط التعهد والمنع من التبديل بالذهب.

أما القسم الأول[2]: فقد شرط فيه التساوي في الكمية كالذهب نفسه دون الحكم الآخر وهو التقابض لأن هذا الحكم في رأيه خاص ببيع الذهب بالفضة، على حين تمثل الأوراق ببيع الذهب بالذهب فلا يكون مشمولاً لهذا الحكم.

وأما القسم الثاني بمقدار ما عرفناه، فهو غير مشمول لحكم الذهب على الاطلاق.

ولكن **القسم الثالث** مشمول للحكم الأول. دون الحكم الثاني وهو التقابض أيضاً. واستنتج من ذلك قائلاً[3]: وهذا لا يعني انه لا يجوز مواكبة أسعار الصرف

---

[1] البنك اللاربوي في الاسلام: ص١٤٧.

[2] [المصدر نفسه]: ص ١٤٩.

[3] [المصدر نفسه]: ص ١٥١.

لهذه الأوراق التي تتغير صعوداً أوهبوطاً نتيجة لعوامل عديدة.

وأما القسم الرابع[1]: فقد قال عنه: فان كان الاعفاء يعني الغاء الديون التي كانت الأوراق النقدية سندات عليها. وتحويلها الى أوراق نقدية الزامية، فهذا يؤدي الى خروج التعامل عن نطاق الذهب.

وأما إذا كان قانون الاعفاء يعني السماح للجهة المصدرة بعدم وفاء الدين الذي تمثله الورقة النقدية في نطاق التعامل الداخلي، مع الاعتراف قانونياً ببقاء الديون التي تمثلها تلك الأوراق. فلا تخرج بذلك عن حكمها قبل الاعفاء. أقول: وهذا يعني شمولها لحكم القسم الثالث.

هذا ولم يعين قدس سره أحد هذه المحتملات كرأي يتبناه ويختاره بل اقتصر على تعدادها وتعداد نتائجها.

والسبب الرئيسي فقهياً الذي دفعه الى شمول حكم الذهب في بعض الأحيان للنقود الاعتيادية، هو كون النقود على بعض المحتملات تشكل سنداً لما في ذمة الجهة المصدرة من الذهب. فالتبادل في الحقيقة وان كان بالنقود ظاهراً، الا انه بذلك الذهب الموجود في الذمة واقعاً. ومن هنا كان مشمولاً لحكم الذهب.

ولنا على ذلك عدة تعليقات:

أولاً: ان هذا تابع لوجود الذمة للجهة المصدرة، وهذا تابع لما سوف يأتي في الفصل الآتي من تحقيق ما هي الشخصية المعنوية التي تكون حجة شرعياً وفقهياً. وسنرى هناك: ان أكثر الجهات المعاصرة، بما فيها المصارف ليست جهات معنوية، فلا يكون لها ذمة.

ثانياً: الجهة المصدرة ان كان هو المصرف، فهذا الكلام منه قد يكون وجيهاً. ولكنه خلاف المفروض، فان الدولة وليس المصرف هي المصدر للعملة دائماً. حتى وان كانت باسم المصرف نفسه.

والغطاء الموجود لدى المصرف هو الذهب، وأما الغطاء الموجود لدى الدولة فهو الذهب وغيره، بل الأكثر هو غير الذهب كالمعادن والحيوان والنبات وكل ما

---

[1] [المصدر نفسه]: ص ١٥٢.

مكتبة مخطوطات جامع الأئمة (ع)

تستطيع الدولة استغلاله في ايفاء ديونها وازجاء حاجتها. إذن، لا يكون التبادل بين النقود تبادلاً بين الذهب ولا الفضة.

ثالثاً: ان المفهوم عرفاً من هذا التعهد، لدى وجوده، هو الوعد بايجاد معاملة جديدة لشراء الذهب من قبل مالك الدينار. يعني تمكينه من ذلك وعدم حجب الذهب عنه لو أراده.

وليس معناه كون النقود غطاء لما في ذمة الجهة المصدرة للنقود. فان هذا لا يخطر في البال عرفاً وسوقياً. ومعه لا يكون التعامل بالنقود تعاملاً بالذهب على الاطلاق، مع وجود التعهد فضلاً عن صورة الغائه.

رابعاً: اننا لو تنازلنا جدلاً عن الإشكالات السابقة، فيكون معنى التبادل في النقود تبادل بين كميتين من الذهب المضمون في الذمة وليس بين كميتين فعليتين من الذهب.

فهل الذهب الذمي مشمول لحكم الذهب الحقيقي في الحكم. مع وضوح اختصاص الأدلة بخصوص الذهب الخارجي. ولا أقل عدم شمول حكم التقابض في المجلس لو قلنا به.

وعلى أي حال، فالناتج من البحث في هذه الجهة: ان التبادل بين العملات غير الذهبية ولا الفضية في أية دولة، غير مشمول بحكم الذهب بكلا حكميه.

فصل
الشخصية المعنوية
اقتصادياً

يمثل كل فرد قابل للتعامل معه اقتصادياً واجتماعياً، (شخصية) محددة. فالبائع شخصية والمشتري شخصية والمستأجر شخصية وهكذا بصفتهم أشخاصاً قابلين لأن يكونوا طرفاً في المعاملة. والقاصر كالطفل والمجنون ليس له شخصية لأنه غير قابل لأن يكون طرفاً في أي معاملة.

وهذا أمر مفهوم ومتفق عليه فقهياً وقانونياً، غير ان القانونيين يقسمون الشخصية الى قسمين رئيسيين: هما الشخصية الحقيقية والشخصية المعنوية.

ويعنون بالشخصية الحقيقية الفرد الاعتيادي من الإنسان حين يصبح له أية علاقة بأي معاملة. ويعنون بالشخصية المعنوية ما لا يكون من قبيل الفرد الإنساني كالمؤسسات والوزارات والمصارف والشركات والجمعيات وغير ذلك كثير.

والخصيصة الرئيسية للشخصية المعنوية هو عدم قيامها بشخص معين، لأن المشرفين عليها في تبدل مستمر بين آونة وأخرى، وانما هي كيان عرفي واجتماعي مستقل عن الأفراد. وبهذا الكيان يمكن ان تكون طرفاً للمعاملات. ومن هنا سميت بالشخصية المعنوية. ويكون تدبيرها الفعلي بيد المشرفين عليها.

وهم بذلك لا يقومون بالمعاملة عن أنفسهم بل عن المؤسسة نفسها ولا يشعرون بأن ملكية المؤسسة ملكية لهم. وان كانت في مصلحتهم بحسب النتيجة.

والشخصية الحقيقية لا إشكال في صحتها في الشرع الاسلامي، فان الفرد يقع طرفاً للمعاملات ويتحمل في ذمته الديون وفي عهدته المسؤوليات، وتحصل عليه

شبكة ومنتديات جامع الأئمة (ع)

التوقعات وغير ذلك. فهل الشخصية المعنوية هكذا؟ ومتى يصح ان تتكون في نظر الفقه الاسلامي؟

ويمكن تقسيم الشخصية المعنوية الى قسمين:

القسم الأول: الشخصية المعنوية التي ترجع الى الشخصية الحقيقية كالشركة المالية التي يساهم فيها عدد من الأشخاص الحقيقيين اثنين فأكثر.

فهنا بالرغم من ان الشركة لها عنوان معنوي مستقل، إلا انها ترجع في الحقيقة الى الشخصيات الحقيقية الموجودين ورائها لو صح التعبير، والدين القائم مع الشركة انما هو دين معهم.

وكذلك الفرد الواحد، إذا أسس مؤسسة تجارية أو معملاً أو مصرفاً أو نحو ذلك. وأصبحت لها عناوين تجارية وشخصية معنوية الا ان (غطائها) لو صح التعبير، هو الشخصية الحقيقية الواقف ورائها، مالك رأس المال.

القسم الثاني: الشخصية المعنوية التي لا ترجع الى شخصية حقيقية، ولذلك أمثلة عديدة:

منها: المصرف الذي لا يكون رأس ماله مملوكاً للمشرفين عليه.

وانما هم مجرد موظفين يتقاضون الراتب، وغير مربوطين بملكية المصرف على الاطلاق. وقد لا يكون لرأس المال مالك أصلاً، كما لو كان من الأموال العامة، كما في المصارف الحكومية.

ومنها: الجمعيات والوزارات والمؤسسات التي لا يشعر أفرادها بملكية رأس مالها، بما فيها المدير والوزير وغيره. وانما هم مجرد منفذين للأعمال، ويشعرون ببقاء المؤسسة أو الوزارة حتى مع تغيير الأشخاص كلهم، وهو معنى وجود الشخصية المعنوية بدون الشخصية الحقيقية الفعلية.

فان كانت الشخصية المعنوية من القسم الأول، فلا إشكال في صحتها في الشرع الاسلامي، ما دام الفرد أو الأفراد المشرفين عليها أو المالكين لرأس المال لم يخالفوا سائر الأحكام الشرعية. فان التعامل في الحقيقة معهم، وليس للشخصية المعنوية الا دخل اعلامي لمجرد الدعاية. أو هي الوجه المستعار للحقيقة التي تحتها.

والمهم هو وجود تلك الحقيقة، وهم الأفراد الحقيقيون.

وأما ان كانت الشخصية المعنوية من القسم الثاني. فقد يقع السؤال انه من هو الذي يكون طرفاً للمعاملات أياً كانت صفتها؟ ومن هو صاحب الذمة: الدائن والمدين وغير ذلك؟

ليس هم الأفراد طبعاً، لأنهم مجرد موظفين أو منفذين، ولا يشعرون بملكية أموال المؤسسة أياً كانت، ولا انها قائمة بهم، بمعنى صحة زوالها بزوالهم، بل انهم قائمون بها وراكنون اليها. إذ لولا عنوانها الاجتماعي، لما كان لديهم بدورهم عنوان اجتماعي.

وليس هو المؤسسة أيضاً، لأنها مهما كان لها وجود اجتماعي واضح وواسع، الا انها من الناحية المنطقية والعقلية، ذات عنوان وهمي، أو هي اسم بلا مسمى، إذا غضضنا النظر عن أفرادها العاملين، كما هو المفروض.

وكيانها طبعاً من الناحية القانونية والفقهية، ليس قائماً بالبناية التي تشغلها ولا بالأثاث التي تستعمله ولا بالأفراد الذين يعملون فيها، ولا حتى المسؤول الأعلى فيها، أو المجلس المشرف عليها، لأنهم كلهم قابلون للتغيير في أي وقت. نتيجة للتعيين الحكومي أو الانتخاب الداخلي أو غير ذلك. إذن فماذا تكون هذه المؤسسة لو غضضنا النظر عن كل ذلك؟

وما يمكن ان يكون دليلاً فقهياً على صحة ذلك عدة أمور:

الأمر الأول: لا شك ان السيرة العقلائية والعرف، يستند على الاعتراف بمثل هذه المؤسسات والتعامل معها كشخص معنوي قائم بذاته، بكل أشكال التعامل، ويعترفون بوجود الذمة لها والاعتماد عليها من جميع الجهات.

والسيرة العقلائية حجة شرعياً وفقهياً، وهذا يكفي في ثبوت الصحة والحجية لمثل هذه المؤسسات.

الا ان السيرة انما تكون حجة، كما هو معلوم في علم الفقه وعلم الأصول، فيما إذا كانت صاعدة الى عصر المعصومين (ع) ومعاصرة معهم بحيث يكون سكوتهم عنها شكلاً من الاقرار لها. ولا شك ان هذه السيرة التي نتحدث عنها، وان

شبكة ومنتديات جامع الأئمة (ع)

كانت موجودة، الا انها غير واصلة الى ذلك العصر، بلا شك، فانها انما وجدت متأخرة في العصور المتأخرة، فلا تكون حجة.

الأمر الثاني: ان هذه السيرة واصلة الى عصر المعصومين ﷺ. إذ لا شك ان مؤسسات من هذا القبيل كانت موجودة أو كان المجتمع ينظرها بشكل أوسع من أفرادها العاملين فيها، كالخلافة الأموية والخلافة العباسية، وغيرها من أشكال الحكم الاسلامي الذي كان قائماً يومئذ.

هذا مضافاً الى وجود الأحزاب الهادفة التي كانت تعتبر أهدافها أعلى من أشخاصها وكيانها أوسع من وجودها. مهما كان الأمر الذي تدافع عنه وتهدف اليه.

وما دامت السيرة موجودة في ذلك العصر، فستكون حجة، لأنها تكون معترف بها من قبل المعصومين ﷺ.

الا ان الجواب على ذلك من عدة وجوه منها:

أولاً: ان المؤسسات العامة لو صح التعبير كانت تختلف يومئذ اختلافاً جوهرياً عما هو عليه الآن. وبالرغم من ان الكيان المعنوي ثابت لها الا ان العمل عمل فردي أو شخصي على كل المستويات.

فمثلاً: لم يكن يقترض الخليفة على ان يكون الدين بذمة الخلافة الأموية أو العباسية، وانما على أن يكون الدين في ذمته شخصياً ونحو ذلك، وكذلك الأحزاب والجمعيات ان وجدت.

ثانياً: ان هناك شرطاً في الاعتراف بالسيرة لكي تكون حجة، وهو إمكان النهي عنها. فلو كان النهي عنها ممكناً ومع ذلك لم يصدر، كان ذلك دليلاً على حجيتها. في حين لو كان النهي متعذراً اجتماعياً، لبعض الأسباب كالتقية، كان السكوت عن السيرة مسبباً عن التقية أو نحوها، ولم يكن مسبباً عن الاعتراف بصحة السيرة نفسها. وفي مثله لا تكون أصالة الجهة تامة كما يعبرون في علم الأصول.

ولا شك ان أصالة الجهة لم تكن تامة في تلك الأشكال من السيرة كما هو محرز تاريخياً، ولا حاجة الى الدخول في تفاصيله.

الأمر الثالث: انه لا شك ان تعامل المعصومين ﷺ مع الخلافة المعاصرة لهم

كان قائماً في الجملة. وهذا يكفي اعترافاً به. وأصالة الجهة انما اشترطناها في السكوت عن النهي عن السيرة، أما لو سرت السيرة الى أعمال المعصومين عليهم السلام وأقوالهم بأنفسهم فلا شك في حجيتها.

الا ان هذا ليس بصحيح كدليل لما نريده لعدة وجوه منها:

أولاً: ان أصالة الجهة لابد من اتمامها حتى في هذه الجهة، ولا شك انها غير تامة. كما هو معلوم تاريخياً. على تفصيل وتحقيق ليس هنا محله.

ثانياً: ان الوضع السابق في الدولة والمجتمع الاسلاميين، كان مبتنياً على ادعاء الخلافة وتطبيق الاسلام تطبيقاً تاماً. وهذا معناه، بغض النظر عن المناقشات السابقة: إمكان التجريد عن الخصوصية في هذه الحدود، وأما في الزائد عنها، كما هو الحال في عصورنا الحاضرة، فلا يكون مشمولاً للسيرة. لأنها من الأدلة اللبية ولا تشمل الا ما هو القدر المتيقن.

الأمر الرابع: لحجية هذه المؤسسات: التمسك ببعض العمومات كقوله في الخبر: المؤمنون عند شروطهم. والمفروض ان جماعة قد شرطوا وتعاهدوا على تأسيس المؤسسة. وإذا كانت المؤسسة تجارية شملها أو شمل معاملاتها، مثل قوله تعالى: ﴿أَحَلَّ اللّٰهُ الْبَيْعَ﴾ وقوله سبحانه: ﴿إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ﴾. ونحوها من العمومات التي لها اطلاق أزماني وأفرادي كافي.

الا ان هذا الوجه أيضاً لا يخلو من مناقشة، لأن الكبرى التي تعرب عنها العمومات، وان كانت صحيحة، الا ان الصغرى ليست كذلك، لوضوح ان مثل هذا التباني لا يسمى شرطاً عرفاً، مضافاً الى اجماع الفقهاء على عدم نفوذ أي شرط ما لم يكن مشروطاً في معاملة لازمة وعدم لزوم الشروط الابتدائية.

إذن، فاللازم في صحة المؤسسة ان تكون منتسبة الى الأفراد انتساباً حقيقياً وكاملاً، من دون ان يكون لها سعة أكثر من ذلك. لكي يقوم أولئك الأفراد بالمعاملات ويتحملوا الذمم والعهدة والمسؤوليات. بصفتهم أشخاص حقيقيين، وتجاه أنفسهم لا تجاه العنوان التجاري أو غيره مما يعملون ضمنه، مما لا يصح ان يكون له ذمة أو عهدة.

مكتبة ومنتديات جامع الأئمة (ع)

وذلك يصح فقهياً على عدة أشكال، نذكر منها:

أولاً: الشركة المالية على ان يكون المشاركون أو أصحاب الأموال بأنفسهم عاملين في الشركة.

ثانياً: الشركة المالية التي تعطي الأموال بأيدي آخرين لاستثمارها تجارياً أو بأي نحو آخر. وهو شكل من أشكال المضاربة.

ثالثاً: ان يكون المال لواحد تجارياً أو في مؤسسة ونحو ذلك، وهو من أشكال المضاربة أيضاً.

غيران الفقهاء اشترطوا في صحة المضاربة بهذه الصفة، ان تكون تجارية وان يكون جزءاً من الربح للعامل. فلو أعطاه راتباً أو مقداراً معيناً من المال أو كان العمل ليس بالاسترباح التجاري بل في معمل أو زراعة مثلاً، ويعتبر الفرد مجرد عامل هناك، لم يكن مضاربة الا اننا لسنا وراء العناوين الفقهية، بعد الاعتراف شرعاً بصحة كل هذه الأشكال من المعاملات. وهذا الوجه يأتي في ما ذكرناه (ثانياً) أيضاً.

رابعاً: ان يأذن الولي العام العادل لشخص أو جماعة بالتصرف ببعض الأموال العامة واستثمارها على شكل تجاري اعتيادي أو معمل أو مستشفى أو أي شكل آخر.

وعندئذ سوف يصبح ذلك أشبه بالمؤسسة التي لا ترتبط بأفرادها ارتباطاً مباشراً. إذ قد لا يكون لهم أكثر من مجرد الراتب. الا انها مع ذلك تعتبر مؤسسة قائمة بأشخاص حقيقيين. فان كان العاملون فيها لهم رواتبهم فقط، كان الشخص الحقيقي فيها هو الولي العادل أو من يخوله شخصياً بالاشراف.

وان كان للعاملين ربح من ربح هذا المعمل، فكلهم إذن، مشاركون كأشخاص حقيقيين في نجاح العمل والاسترباح منه، على اختلاف وظائفهم وأعمالهم.

وقد يرد الى الذهن: ان المؤسسة قد تبقى حتى وان تبدل العاملون بل حتى لو تبدل الولي العادل: وهذا معناه ما قلناه من كون المؤسسة ذات كيان مستقل عن

الأفراد. مع العلم اننا افترضناها شرعية فقهياً.

وجواب ذلك: ان استمرار أو بقاء العنوان العام للمؤسسة لا يعني شيئاً على الاطلاق من الناحية الفقهية. بل الأمر منوط بالأفراد لا محالة. فلو تبدل الولي العادل، احتاجت المؤسسة الى إذن جديد من الولي الجديد. فلو تبدل العمال أو بعضهم احتاج أي واحد الى تعاقد جديد وهكذا.

وقد يخطر في الذهن: ان المؤسسات من القسم الثاني الذي تحدثنا عنها فيما سبق كلها على هذا الغرار فلو كان هذا الاسلوب شرعياً وصحيحاً، كان ذلك نافذاً في كل المؤسسات.

وجواب ذلك من عدة وجوه: أوضحها: ان المؤسسات التي أشرنا اليها في القسم الثاني لا تعتبر ان طرف المعاملة أو صاحب الذمة أو العهدة، هو أي فرد من أفراد المؤسسة وانما المؤسسة نفسها، ولا يكون للأفراد الا مجرد العمل في ضمنها.

في حين ان المؤسسة بالشكل الذي قلناه أخيراً، يكون طرف المعاملة فيها هو الأفراد أنفسهم. فان كان العاملون مشمولين للإذن كانوا هم الطرف. والا كان المشرف العام المأذون طرفاً لها. والا كان الولي العادل نفسه هو الطرف في المعاملات ويكون هو صاحب الذمة والعهدة في كل التصرفات والتقلبات.

إذن، فلابد فقهياً من وجود الشخصية الحقيقية، في المعاملات عموماً، سواء كانت وحدها أو في ضمن مؤسسة، أياً كانت صفتها أو حجمها. وأما إذا انتفى ذلك فمن الصعب القول فقهياً بتنفيذ وصحة المعاملات.

وهذا ما ينبغي حسابه فرداً فرداً في المؤسسات العامة التي ذكرناها من القسم الثاني. من حيث ان التباني العرفي وشعور العاملين، هل هو على وجود الشخصية الحقيقية فيها أو من له حق الإذن الشرعي بالتصرف بالأموال او لا؟ ولا يبعد ان تكون بعض تلك المؤسسات متصفة ببعض هذه الصفات أو الشرائط على أي حال.

شبكة ومنتديات جامع الائمة (ع)

بسم الله الرحمن الرحيم

تفضل جناب الأخ المفضال العلامة الجليل الشيخ عبد الأمير الحسيناوي دام عزه الى المؤلف بالرسالة الآتية مشكوراً.

سماحة حجة الاسلام آية الله العظمى السيد محمد الصدر دامت بركاته.

السلام عليكم ورحمة الله وبركاته. وبعد تسلمتُ هديتكم الكريمة وهو سفركم الخالد والموسوم (بما وراء الفقه) وقرأت بعض فصوله فأعجبت به كثيراً. ولا يسعني الا أن أقدم لكم شكري وامتناني على تلك الهدية الغالية. حفظكم الله تعالى ورعاكم وجعلكم ذخراً للاسلام والمسلمين كما أقدم لمقامكم السامي الأبيات التالية المتواضعة مقرضاً ومؤرخاً فيها عام طبع سفركم العظيم راجياً منكم التفضل بالقبول سيدي.

مخلصكم

عبد الأمير الحسيناوي

الأبيات

لله سفر خالد قد حوى ... علماً لشرع المصطفى المنتجب

أنشأته فينا أبا مصطفى ... فكنت أسمى من به قد كتب

فانت صدر الدين علامة ... ورثت من جدٍ عظيم وأب

فما (وراء الفقه) حققته ... لنا بما جاء وما قد وجب

خمسةُ أسفار مضت قبل ذا ... وسفرك السادس ذا يحتسب

محمد أنت وقرآنكم ... هذا به أبديت كل العجب

فامض أبا مصطفى قدماً فقد ... بك اهتدى الجيل وكنت السبب

سفرك هذا خالد أرخوا ... (يكتبُ في حقٍ بماء الذهب)

١٣/ ١١ / ١٩٩٤ - ١٤١١ هـ

الفهرس

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع | الصفحة